LUÍS AGUIAR SANTOS

# O PROTESTANTISMO PORTUGUÊS

## HISTÓRIA E PROBLEMATIZAÇÃO

L&LP
2016

LUÍS AGUIAR SANTOS

# O PROTESTANTISMO PORTUGUÊS

## HISTÓRIA E PROBLEMATIZAÇÃO

L&LP (Livre & Leal Português)
Lisboa 2016

L&LP

http://livreeleal.blogspot.pt

Luís Aguiar Santos

Mestre em História Contemporânea pela Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa e pós-graduado em Gestão Empresarial
pelo ISCTE-IUL/INDEG Business School.
Actividade profissional na iniciativa privada, no sector editorial.
Membro da Igreja Evangélica Lisbonense (presbiteriana).

IMAGEM DA CAPA

Os pastores Albert Aspey e Francisco Abel Lopes dirigem um culto em
Valdozende (Gerês), em 1971, depois de a maioria dos membros da aldeia
ter aderido à Igreja Metodista, na sequência de um conflito com o pároco
e com a diocese de Braga.

*À memória do Rev. Eduardo Moreira (1886-1980),*
*protestante convicto e grande português*

# ÍNDICE

# NOTA DO EDITOR

O L&LP agradece a Lídia Fletcher o trabalho de paginação para este livro. Ao nosso amigo David Valente é devido também um agradecimento pelo apoio que deu a esta iniciativa.

Luís Aguiar Santos/L&LP

# INTRODUÇÃO

Este livro é uma recolha de textos dispersos já publicados, mas inclui também textos originais .* Ao agrupá-los em três partes pretendi que pudessem ser lidos sequencialmente e que constituíssem um todo coerente, dado que as diferentes temáticas se tocam e completam. No geral, o livro pretende ser tanto informativo quanto reflexivo – quer apresentar dados históricos, divulgando-os junto de um público protestante que quase sempre os ignora, mas também problematizar o que é e tem sido *ser protestante em Portugal*.

Nos diferentes capítulos, foi minha intenção apresentar os temas e os problemas da história da minoria religiosa que formamos fora de uma perspectiva confessional. Não que essa perspectiva tenha em si algum problema – ou sequer que dela devamos abdicar na nossa actividade reflexiva; simplesmente, estes textos foram apresentados num ambiente de investigação e discussão académica em que tal abordagem não tinha sentido. Quase todos eles são (ou pretendem ser) textos historiográficos, despidos de considerações especulativas ou opinativas ou de estilo ensaístico (uma honrosa excepção pode ser o capítulo 2). Mais: pretenderam (e pretendem) ser instrumentos informativos e problematizadores para um público amplo, sem distinção confessional. O que me pareceu é que, só por terem estas características, não são menos próprios para um público protestante informado e interessado, ao qual eu próprio espero pertencer.

O livro parte de onde eu sempre achei necessário partir: de uma discussão de conceitos. Na primeira parte, intitulada «O que é o religioso?», convido o leitor a reflectir sobre o fenómeno religioso em si mesmo, antes de mergulhar no passado e na História. Esta última estuda o Homem no tempo, mas tem de o fazer com uma concepção do que é *ser humano*, para saber, perante um mar infindável de informação, o que despistar como elementos dignos de atenção. Neste sentido, para estudar a religião no tempo ou no passado, temos de saber o que incluir na categoria do «religioso». E essa tarefa é tão necessária quanto surpreendente, como tento demonstrar no

---

* Os capítulos 4 e 5 foram escritos em 2007 para uma publicação da Comissão de Liberdade Religiosa, ainda no prelo.

capítulo 1. O capítulo 2 já referido aparece neste volume precisamente por contribuir para o esclarecimento de alguns conceitos aflorados no capítulo precedente. E alguns desses conceitos são discutidos, no capítulo 3, em relação com a obra e a reflexão de outros autores relevantes para o estudo da religião em Portugal.

Discutidos os conceitos e definidas algumas opções quanto ao objecto de estudo, a segunda parte do livro incide sobre a realidade histórica mais ampla em que o Protestantismo português se implantou e desenvolveu – aquilo a que podemos chamar *campo religioso português*, na sua longevidade e complexidade históricas. É que não podemos entrar na temática do Protestantismo português sem conhecermos, em termos religiosos, a sociedade que tardiamente absorveu a Reforma, a "hospedou", a custo se deixou por ela influenciar (por mais marginal que esse fenómeno tenha sido e ainda seja) e que, finalmente, "cedeu" filhos seus a uma nova pertença religiosa – "nova" do ponto de vista da sua trajectória histórica anterior ao século XIX.

Esse conhecimento do que nos antecedeu nesta sociedade é fulcral para nela nos sabermos posicionar enquanto protestantes e portugueses. O exercício de procurar saber como as coisas eram antes de aparecermos, num esforço imparcial o mais possível e de genuína curiosidade pelo que é humano, ajuda-nos a traçar a "geografia" das nossas pertenças e diferenças em relação ao que tem sido *ser português*. No livro fundamental que publicou em 1957, o *Crisóstomo Português*, o Rev. Eduardo Moreira – esse grande vulto da reflexão sobre a cultura portuguesa a partir do Protestantismo, esse Alexandre Herculano das letras protestantes em língua portuguesa – propunha o caminho de uma "inculturação crítica" aos seus irmãos na fé e concidadãos.

Posso dizer que esse caminho tem sido, de certa forma, a inspiração dos meus interesses sobre estas matérias, por muito que Moreira, nesse seu grandioso exercício, esteja já mais à frente – ancorado numa erudição ímpar, tecendo um rendilhado literário em que os fios soltos das personalidades e feitos históricos são conduzidos pelas agulhas de uma fé inquebrantável para a composição de um padrão coerente e vistoso que ilumina o passado inteiro de um povo. Tarefa bem mais modesta tem o presente livro. Nem o

autor tem os méritos de Moreira nem os métodos que explora lhe permitem os voos reservados à literatura (no caso, alta e de cariz historiográfico). Como espero que os capítulos da segunda parte demonstrem, uma narrativa histórica mais factual, mas arrumada segundo critérios conceptuais perceptíveis, pode igualmente alimentar o conhecimento e a reflexão históricas do leitor sem estar já a propor uma leitura muito elaborada sobre o sentido das coisas resgatadas ao passado.

O capítulo 4 é, assim, uma tentativa de definição de um quadro histórico de longa duração sobre as condições de exercício das crenças religiosas em Portugal. Aí detectam-se, julgo eu, as coordenadas que propus no capítulo 1 para o alinhamento dos elementos mais relevantes para o estudo da diferenciação religiosa numa sociedade. No capítulo 5, a abordagem da experiência histórica do moderno Judaísmo português tem várias razões de ser: permite, primeiro, não nos esquecermos que não foram os protestantes os primeiros a abrir o universo religioso português para uma diferenciação religiosa organizada e já socialmente relevante; permite também que tenhamos presente, quando mais à frente mergulharmos na nossa história específica, que outra minoria religiosa do Portugal moderno fazia o seu caminho simultaneamente; e dá-nos, enfim, a oportunidade de podermos testar com prudência algumas ideias que temos sobre a nossa experiência marcada pela condição minoritária a partir dessa outra experiência que partilha tal condição. O capítulo 6, cuja inclusão a alguns poderá parecer forçada, tem uma função que pretendi mais do que informativa: complementa o quadro institucional e jurídico do capítulo 4, apresentando, mesmo que sumariamente, um apanhado breve das grandes linhas evolutivas do pensamento português (na sua mais alta expressão, a filosofia), que quase sempre dialogou com a religião e perante ela se definiu. As temáticas da confessionalidade ou da secularização – e até, mais especificamente, da descristianização – são aí captadas de uma forma que noutros capítulos só se poderia adivinhar ou pressupor.

Composta esta contextualização na segunda parte do livro, pode a terceira entrar no tema específico do Protestantismo português e na sua realidade histórica, que se estende já por três séculos diferentes. Trata-se da parte mais extensa e com maior número de capítulos. Os capítulos 7 e 11 são abordagens globais com perspectivas diferentes: o primeiro tem um tom

mais monográfico e informativo, enquanto o segundo propõe uma apreensão da realidade protestante portuguesa a partir de uma tipificação de grupos e denominações e da interpretação das suas relações com a sociedade no seu todo. Deste modo, no capítulo 7 destacam-se as personalidades mais relevantes, os grupos e igrejas, bem como os temas principais em que se pode organizar o registo do legado protestante em Portugal. No capítulo 11, entre outras problematizações formuladas, é proposta uma caracterização dos sectores denominacionais da minoria protestante a partir de um espectro de atitudes de maior ou menor tensão com os valores dominantes na sociedade, relacionando essas diferenças com a vitalidade própria de cada sector.

O capítulo 8 pode considerar-se um aprofundamento parcial e muito específico do capítulo 7. O capítulo 9 problematiza a experiência da primeira Igreja de propósitos reformadores do Cristianismo em Portugal e de que modo essa experiência, no espaço de uma geração, foi influenciada pelo Protestantismo mais "evangélico" e moldada por uma tentativa interessante, mas aparentemente limitadora, de diálogo e enraizamento que passou pela assimilação de elementos eclesiológicos de inclinação "católica".

O capítulo 10 é dedicado à única instituição de raiz protestante que, dada a continuidade da sua presença e a forma como se entrecruzou com todas as denominações, pode considerar-se representativa da trajectória histórica da própria minoria no seu conjunto: a Sociedade Bíblica. O estudo desta instituição tem ainda a virtude de focar o nosso interesse pela história do Protestantismo luso na história da Palavra em português e na forma como os protestantes portugueses traduziram, imprimiram, divulgaram, leram e deram a ler a Bíblia ao longo de quase duzentos anos. Em jeito de argumento comercial, poderia acrescentar que se trata da primeira (e até agora, única) narrativa completa da história desta sociedade desde os seus começos até aos nossos dias.

Por fim, o capítulo 12 projecta no espaço lusófono fora da Europa os temas e problemas relacionados com a condição dos que são protestantes em minoria e falam português como a maioria. O texto, que é um apanhado de contributos de muitos historiadores e investigadores, pode divulgar ele-

mentos úteis não só à reflexão do leitor, mas também ao diálogo informado e crítico com lusofalantes que partilham a mesma fé.

Por mais empatia com uma ou outra personalidade que aqui seja detectável ou por mais que se queira ver na posição religiosa do autor uma excessiva identificação com o seu objecto de estudo e reflexão, há algo que sempre afastei liminarmente – o culto da história do grupo ou da minoria como meio para a sua vã glorificação. Não é esse o propósito deste livro e desenganem-se os que aqui vêm procurar "munição" desse "calibre". Nunca tive paciência para associar a História ao culto dos papéis, das pedras e de outros restos do passado (que são para nós meramente instrumentais) e que permitem a alguns sentir o calor das personalidades, comunidades e épocas "adoradas". A História é uma ciência do presente, para o presente e sobre o presente em ampla perspectiva temporal (só por isso estuda o passado); um historiador não é um antiquário.

Talvez a historiografia apologética protestante em Portugal (aquela que partiu de protestantes que não Moreira) me tenha ajudado nessa recusa, pois definiu-se na característica deprimente de querer exaltar a nossa minoria, vitimizando-a. Não vou discutir do ponto de vista moral essa propensão, infelizmente ainda muito presente (porque iria ser inconveniente), limitando-me a uma crítica mais utilitária, de pura eficácia. Esse caminho explica objectivamente muito pouco, menoriza-nos como participantes na diversidade da comunidade nacional, várias vezes importou para a nossa mundividência social e política guerras e facciosismos que não são nossos e, sobretudo, impede-nos de ter uma visão e uma atitude inteligentes perante a realidade em que nos inserimos, que nos condiciona e em que temos de actuar.

Em abstracto, isto não é uma novidade. Mas concretamente entre nós talvez o seja. Pelo que, se este livro puder contribuir para formar e informar uma atitude reflexiva mais exigente dos protestantes portugueses, já terá cumprido o seu propósito. Aqui tem o leitor informações e formulação de problemas. O passo seguinte é reflectir para estar e agir com inteligência. Pela minha parte, espero não ficar por aqui.

# PARTE I
# O QUE É O «RELIGIOSO»?

# capítulo I
# A dinâmica do «religioso»: crença e diferenciação humana [1]

Este texto propõe a ligação entre a problemática da diferenciação no universo religioso e a reflexão sobre os limites do objecto de estudo da história da religião. O estudo da manifestação da diferença é, para tanto, equacionado da perspectiva do fenómeno da crença, considerando-se este o limite (abrangente) do objecto de estudo da história da religião. Crença e diferença são vistas como uma única dinâmica histórica que não pode ser captada apenas pela história das instituições (religiosas), mas que exige outras abordagens e registos historiográficos. Nesse sentido, é sugerida uma reavaliação conceptual, relativizando-se a validade do paradigma da secularização e questionando-se a operacionalidade da ideia de laicização, vista como uma proposição mais valorativa do que rigorosamente conceptual.

## I. Convém saber o que é um Snark se o queremos caçar...

O filósofo e teólogo norte-americano Gordon H. Clark explicou uma vez, com o seguinte exemplo, a necessidade de definirmos as coisas que procuramos: se Lewis Carroll dissesse a Alice para investigar todos os Snarks existentes e encontrar depois a natureza comum do Snark, Alice (pelo menos nos seus momentos despertos) não saberia se todos os objectos ou qualquer um dos objectos que lhe aparecessem seriam Snarks[2]. Nesta comunicação, parto da constatação que o investigador de história religiosa está na mesma situação de Alice: ele parte à procura do seu objecto de estudo sem o definir previamente. E, por isso, a história religiosa tem estado na situação de se limitar a estudar aquilo que o senso comum estabeleceu ser o domínio do

---

[1] Publicado em *Lusitania Sacra,* 2.ª série, tomo XXI, 2009, pp. 295-309, como «A diferenciação religiosa e o seu lugar na historiografia». Este texto foi dedicado à minha mulher, Paula Borges Santos.

[2] Gordon H. Clark, *Religion, Reason, and Revelation*, 1.ª ed. 1961, Hobbs, New Mexico: Trinity Foundation, 1995, p. 20.

religioso ou aquilo que se tem vindo a convencionar como tal, de forma sempre arbitrária, na informal divisão do trabalho entre historiadores. Aqui defenderei que o fenómeno da diferenciação religiosa coloca à nossa área de estudos questões que exigem uma acrescida atenção aos pressupostos conceptuais dos quais partimos habitualmente. Como tentarei ainda explicar, o que está em causa é uma reflexão sobre o âmbito do religioso na sociedade, o que, em último caso, nos obriga a questionar o próprio lugar da história religiosa nos tipos correntes de discurso historiográfico. Finalmente, explicitarei aquilo que julgo serem as potencialidades da história religiosa como área de estudo se for assumido o risco de uma definição abrangente do seu objecto de estudo.

## 2. Ainda e sempre filhos da «primavera das nações» na historiografia

A história religiosa tem estado submetida a um paradigma historiográfico, que é o da história do Estado-nação. Dentro desse paradigma, ela tem sido tratada como uma secção, ou subsecção, do discurso historiográfico, versando sobre *uma parte da realidade* (ou, na verdade, uma pequena parte da realidade, se sairmos do período medieval). No paradigma da história nacional, ou do Estado-nação, o factor político (ou, mais propriamente, os actos do governo ou o jogo de pressões que pretendem influenciá-los) é o aglutinador do discurso historiográfico, é o cimento que permite ao discurso encontrar um fio condutor, sendo os demais aspectos subsidiários e podendo ser retirados ou acrescentados conforme as conveniências narrativas do historiador. William H. McNeill, além desta natureza da história nacional, lembra ainda que são as sínteses em torno da cultura das elites que têm servido de elemento aglutinador das *histórias da civilização ocidental* (ou da Europa) e considera que só o elemento ecológico poderá ser a base das actuais tentativas de síntese de história global[3]. Mas, em qualquer destas escalas, a síntese que nos permite escrever implica sempre seleccionar uma pequena parte da informação histórica disponível e excluir do discurso historiográfico a grande maioria. Por essa razão, à escala da história na-

[3] William H. McNeill, «An Emerging Consensus About World History?», http://worldhistoryconnected.press.uiuc.edu/1.1/mcneill.html.

cional, temos muitas *Histórias de Portugal* que passam bem sem capítulos dedicados à história religiosa e que apenas se referem a ela (ou a dados a ela ligados) quando, por alguma razão, isso se torna imprescindível para esclarecer algum aspecto de uma política do Estado ou do programa de um partido político relevante.

Num país como Portugal, marcado no campo religioso por uma hegemonia confessional, o trabalho dos historiadores relativamente à realidade religiosa parece facilitado: relatando o fluir dos séculos, o discurso historiográfico pode ter pouco a dizer: a religião é a Igreja Católica Romana, a sua rede paroquial, as suas ordens regulares e outras instituições, enquadrando as crenças da generalidade da população. O factor de mudança é o político e mesmo a mudança no universo religioso é geralmente considerada sob a influência do político (o impacto de Pombal, o impacto do vintismo, o impacto da república, etc.). A história religiosa, entendida como essencialmente a história de uma rede institucional, pode ser facilmente circunscrita à história eclesiástica, pelo que depois de uma obra como a de Fortunato de Almeida[4], pode parecer existir pouco a fazer, a não ser actualizá-la. Mesmo os movimentos laicais católicos na época contemporânea parecem não fugir a uma lógica de integração institucional, não perturbando esse arranjo historiográfico.

## 3. O que muda quando queremos estudar a emergência da diferença

Ora, como eu me apercebi ao redigir a parte da *História Religiosa de Portugal* relativa à pluralidade na época contemporânea[5], o estudo de fenómenos de diferenciação profunda rompe com esta lógica institucional e dificilmente se acomoda a escrever notas de pé de página para ir referindo, numa narrativa feita a partir do político (ou de “novas condições políticas”), o aparecimento de sebastianistas, judeus, maçons, protestantes históricos, espíritas, teósofos, testemunhas de Jeová ou neopentecostais. A manifestação de uma

---

[4] Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, Porto: 1.ª ed. 1910-1924.

[5] Luís Aguiar Santos, «A pluralidade religiosa: correntes cristãs e não cristãs no universo religioso português» *in* Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000 e 2002, vol. 3, pp. 399-501.

diferença religiosa que recusa ou não cabe no enquadramento institucional da Igreja estabelecida torna premente a explicação das motivações. E tentar explicar essas motivações dos agentes históricos implica compreender as expectativas e as crenças em presença que desencadearam determinados comportamentos; isto exige uma deslocação, em termos de objecto, das instituições para as pessoas. Ora, não estando nós, o mais das vezes, a fazer biografias, a descida a este nível pode parecer uma missão impossível. O que o historiador terá de fazer, obviamente, é explicar tipos de comportamento que cubram as principais manifestações de diferenciação que encontrou. Mas as dificuldades não se ficam por aí.

Uma coisa é estudar a manifestação da diferença, outra é saber se essa diferença que se manifesta está no âmbito do religioso. Quando um agente histórico já crente católico numa sociedade católica adere ao movimento da Jacobeia, contribuindo para a manifestação social de uma forma diferenciada de vivência religiosa, nós podemos estudar as motivações, as expectativas e as crenças que o levaram por esse caminho, creio que sem nos questionarmos que nos mantemos dentro do objecto de estudo da história religiosa. Com a mesma certeza permanecemos se decidirmos estudar a Jacobeia e a importante diferenciação que introduziu no campo religioso português na sua época. Mas consideremos agora o caso de alguém que representa outro tipo de comportamento, alguém que partiu em termos culturais e religiosos do Catolicismo romano e, a determinada altura, o repudia explicitamente a favor da adesão ao positivismo de Comte e de Littré. O historiador da religião será até capaz de estudar esse abandono da crença religiosa tradicional e, no quadro da história religiosa, tentar compreender esse fenómeno. Mas seria ainda da alçada da história religiosa estudar o positivismo como movimento de ideias? Isto é, se alguém abandona uma crença religiosa como tal conhecida porque aderiu a um determinado corpo de ideias, pelos vistos incompatível com aquela crença, isto não deve fazer soar as campainhas de alerta do historiador da religião? Esse corpo de ideias, apesar de não se apresentar no seu próprio discurso como religioso, não desempenhará realmente funções religiosas? Aqui chegados, das duas uma: ou renunciamos ao estudo do positivismo na nossa área de estudos, fazendo desaparecer o problema, ou aceitamos o desafio e nos confrontamos com a espinhosa tarefa de termos de definir o âmbito do religioso na sociedade.

## 4. De como definir «religião» exige uma perspectiva antropológica

Ora, para definirmos o âmbito do religioso na sociedade, temos de definir o âmbito do religioso no ser humano. E isto coloca ao historiador um sério problema antropológico que é bem capaz de o fazer voltar para os confortáveis braços da história institucional. É que qualquer tentativa de definir o fenómeno religioso torna evidente o simplismo das arrumações do discurso historiográfico a que a história religiosa tem estado sujeita[6]. Já a definição de William James, que apresentava a religião como «a crença numa ordem invisível, sendo o nosso bem supremo ajustarmo-nos harmoniosamente a ela», permitia estudar de uma perspectiva religiosa a manifestação social e histórica das grandes correntes políticas da modernidade (e não só as da antiguidade e medievalidade, como em geral acontece). Da perspectiva dessa manifestação, as doutrinas científicas também caberiam na definição avançada pelo antropólogo Clifford Geertz: «A religião é um sistema de símbolos que cria no homem disposições e motivações fortes e permanentes que podem chegar a formular concepções de uma ordem geral da existência, cobrindo-as com uma tal aura de factualidade que aquelas disposições e motivações parecem absolutamente realistas». Certamente que a relação de muita gente com a ciência e a política pode ser abrangida pela noção do publicista H. L. Mencken, segundo a qual a função da religião é «dar ao homem acesso às forças que parecem controlar o seu destino, sendo o seu único propósito o de tornar essas forças amigáveis».

O filósofo Keith Yandell propõe a seguinte definição: «uma religião é um sistema conceptual que contém uma interpretação do mundo e do lugar que nele ocupam os seres humanos e que baseia nessa interpretação a sua explicação para a maneira como a vida deve ser vivida, expressando essa interpretação e estilo de vida num conjunto de rituais, instituições e práticas»[7]. Esta definição parece-me poder incluir a generalidade das dou-

---

[6] Para um conjunto interessante de definições propostas por variadíssimos pensadores, ver http://www.religioustolerance.org/ rel_defn.htm.

[7] Keith Yandell, *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction,* Londres: Routledge, 1999, pp. 16-17.

trinas políticas, quando metamorfoseadas em ideologias mais ou menos mobilizadoras ou quando sedimentadas num aparato institucional como o Estado, e inclui virtualmente determinadas manifestações de pensamento "cientista" quando este dá o salto de querer prescrever "a maneira como a vida deve ser vivida" (parece-me ser este o caso da evolução, nos últimos anos, do biólogo darwinista Richard Dawkins, uma das personalidades ligadas ao movimento dos chamados Neo-Ateus).

Ao historiador não interessa tanto se, por exemplo, o positivismo ou o socialismo são, enquanto teorias ou doutrinas, fenómenos religiosos ou "religiões"; o que lhe interessa é o processo através do qual essas teorias ou doutrinas se tornaram socialmente significativas, isto é, como e quando influenciaram a percepção da realidade e as escolhas de um número significativo de indivíduos. A eventual motivação ou origem religiosa dessas teorias e doutrinas será polémica (embora eu a defenda, no quadro do gnosticismo moderno identificado por Eric Voegelin), mas a sua transformação em fenómenos socialmente significativos, gerando sociabilidades e afirmações de diferença em relação a crenças e sistemas de crença estabelecidos, é já algo que me parece difícil de separar do âmbito da religião e da história religiosa. A minha deslocação do objecto da história religiosa, das instituições para as pessoas (enquanto agentes históricos), implica valorizar a crença e definir a religião como "aquilo que produz (e reproduz) crença". Ora, não há "sistema conceptual" na acepção de Yandell que seja socialmente significativo sem o fenómeno da crença. No âmbito da pura actividade intelectual dos indivíduos, esses conceitos (ou símbolos) serão outra coisa, mas, ao motivarem sociabilidade e ao influenciarem escolhas no quotidiano (na "história vivida"), ganham todas as características das crenças. Utilizo aqui o termo *crença* com o significado que lhe atribui David Hume em *Investigação Sobre o Entendimento Humano* (§§39-45): como algo distinto «da ficção ou dos devaneios soltos da fantasia», como «uma concepção mais viva, mais forte, mais firme e mais estável de um objecto do que se pode obter pela simples imaginação», produzida pelos princípios da associação, por uma «espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e as nossas ideias», como uma «operação das nossas mentes necessária para a nossa subsistência e, portanto, confiada ao instinto e não ao raciocínio».

## 5. A dinâmica da crença (amplamente considerada), fulcro do fenómeno religioso

Só tornando-se socialmente significativo pode um "sistema conceptual" (eu talvez dissesse "sistema simbólico") tornar-se um objecto de estudo para o historiador. Nestes termos, a minha definição do religioso seria *aquilo que produz crenças nos indivíduos ao ponto daquelas se tornarem socialmente significativas, isto é, de influenciarem a percepção da realidade e as escolhas de um número significativo de indivíduos*. A ritualização e a institucionalização serão tendências decorrentes da acção social dessas crenças – decorrentes, pois, de elas produzirem sociabilidade – e, de facto, um indicador importante de estarmos na presença de um fenómeno religioso como o define Yandell. Mas, do meu ponto de vista, a ritualização e a institucionalização são posteriores – ainda que imediatamente posteriores – ao fenómeno religioso propriamente dito, como pode tornar evidente a sua manifestação em sociabilidades *em rede*, as quais, dada a sua característica algo "desmaterializada", pode ainda não ter sedimentado o rito e a instituição.

Seremos ajudados a compreender o fenómeno da crença se a percebermos como algo que o indivíduo raramente vive como realidade total ou exclusiva. A vivência histórica das religiões monoteístas, que de certa forma pedem essa exclusividade ou totalidade, mostra-nos que os indivíduos fazem uma gestão diversificada de crenças, harmonizando-as e hierarquizando-as, tornando generalizado no espaço e no tempo o fenómeno do sincretismo informal e prático: posso ser católico e positivista, católico e socialista (ou liberal), católico e cultor do esoterismo, do espiritismo ou da astrologia – ou conjugar todas estas coisas. Este facto é importante quando estudamos o fenómeno da diferenciação no campo religioso. É difícil encontrar alguém que fosse retintamente azul e se torne retintamente vermelho. O que ocorre frequentemente, mesmo nos fenómenos de "conversão", é que o indivíduo altera a sua hierarquização de crenças. Isto não quer dizer que não possa repudiar crenças anteriores e que o processo não possa ser mais radical, sobretudo se tentar aderir à exclusividade que algumas crenças reclamam. Mas muitas crenças são vividas como meras compensações que suprem as insuficiências sentidas num sistema de crença a que se adere por tradição (e que, também no ser do indivíduo, pode ser uma "estrutura hegemónica");

são, digamos assim, um fenómeno de relativa diversificação do investimento que o indivíduo faz no complexo de crenças que orienta a sua vida. Estudar a diferenciação religiosa que assim se manifesta de modo muito parcial e relativo é um desafio difícil e é mais uma das razões que nos levam a preferir a história das instituições – que são geralmente guardiãs das crenças em estado puro. Exemplificando: é diferente e mais fácil estudar a instituição Sociedade Teosófica (a sua formação e desenvolvimento) do que a influência das suas ideias nas concepções religiosas de muita gente que não é membro daquela sociedade. O mesmo poderia ser dito do estudo do Catolicismo enquanto religião institucionalizada em relação ao estudo das pessoas que, por razões culturais, interiorizaram aspectos da doutrina católica e não se sentem nem se apresentam como crentes no Catolicismo (embora o sejam em parte). Neste sentido, também é verdade aquilo que J. M. Keynes disse numa ocasião sobre as ideias dos economistas: que influenciam o modo de pensar de muita gente que nunca sequer ouviu falar nos seus nomes; mas é indiscutivelmente mais fácil definir o próprio keynesianismo académico do que a sua influência social em forma de crença informal, parcial ou compensatória.

## 6. O «complexo individual de crenças», uma operacionalização do individualismo metodológico no estudo da religião

O desafio, pois, é estudar não só os *sistemas conceptuais* (ou *simbólicos*) que são as religiões na definição de Yandell, mas também os complexos de crenças que os indivíduos constroem nas suas vidas e que explicarão eventualmente as suas escolhas e as suas sociabilidades. Porque é nesses complexos de crenças dos indivíduos que as crenças formais (os *sistemas conceptuais* ou *simbólicos*) penetram, vivem e se transformam. Como disse atrás, o historiador, não podendo fazer milhões de biografias, terá neste caso de definir tipos de "complexos individuais de crenças", neles situando as crenças formais mais relevantes e visíveis num dado campo histórico. Isto deverá ser feito sem se esquecer que mesmo os projectos religiosos totais (como os modelos antropológicos do Islamismo *wahhabita*, do Catolicismo integral ou do *homem novo* socialista, por exemplo) apenas conseguiram penetrar nesses complexos individuais e hegemonizar alguns, não anulando a propensão humana para a complexidade, a sobreposição e, muitas vezes, a contradição.

A tendência dos indivíduos para construírem e gerirem com criatividade estes "complexos individuais de crenças" esteve sempre limitado pela regulação dos grupos em que se inseriam, da família ao Estado – ou, visto de outro modo, pelo controlo que os indivíduos exercem habitualmente uns sobre os outros. Daí que a definição do ponto de equilíbrio, em cada campo histórico, entre a liberdade dos indivíduos e a regulação colectiva seja fundamental para se perceber as características do universo religioso. A liberdade de autodeterminação e associação religiosas dos indivíduos torna-se, assim, uma grelha de análise fundamental para se apurar o grau de liberdade que as sociedades históricas deram ou dão aos indivíduos de fazerem essa gestão do seu "complexo individual de crenças" (ou, dizendo de um modo mais preciso, o grau de liberdade que nos temos dado uns aos outros de gerir esse complexo ao longo do tempo histórico).

## 7. O outro eixo: a regulação colectiva dos «complexos individuais de crenças»

Essa regulação social e/ou política do fenómeno religioso existe em todas as sociedades, embora o grau de "aperto" da regulação varie. É questionável que qualquer sociedade possa ter um contorno político (e, portanto, um "espaço público", uma *res publica*, sujeita a decisões colectivas – ou ter *Estado*, diriam alguns) sem um grau mínimo dessa regulação das crenças. Essa configuração política das sociedades também requer adesão (nem que seja passiva) e, por essa razão, também gera (e gere) uma interpretação simbólica das suas funções. Onde isto nos leva, parece-me evidente: o Estado também é analisável como fenómeno ou realidade religiosa. Uma realidade que interfere na vida das pessoas, que a quer organizar e que pode colidir com crenças socialmente significativas (ou estas colidirem com ela).

No âmbito da história nacional (ou do Estado-nação), que é o paradigma historiográfico em que nos movemos, essa atenção à regulação social e/ou política do fenómeno religioso tem andado atrelada a termos que desconfio veiculam mais valências simbólicas do que conceptuais para a análise do campo religioso. Refiro-me aos termos de secularização, secularidade, laicização e laicidade, que têm tendido a enquadrar as nossas concepções sobre a presença do fenómeno religioso; aplicados sobretudo aos períodos

moderno e contemporâneo, condicionam, por efeito de retrovisor, a nossa visão das épocas históricas anteriores. Estes termos têm, na minha opinião, uma carga ideológica – ou talvez mitológica – muito forte e convidam o nosso discurso sobre a realidade a render-se a uma imagem de evolução linear e quase necessária que, para mais, tende a ser (e indevidamente) estendida à sociedade como um todo.

## 8. De como «secularização» e «laicidade» têm valências conceptuais duvidosas

Os termos de secularização e secularidade poderiam ser definidos, respectivamente, como processo e estado de uma sociedade na qual se está reduzindo ou reduziu a capacidade ordenadora da realidade por uma religião assente num ideal ou entidade transcendente. Parece-me, apesar de tudo, uma possibilidade de análise funcional, mas fica-me a dúvida se a sua sobrevalorização não conduz à assunção, por um lado, de um determinismo histórico mal disfarçado no *parti pris* ideológico do historiador de ser essa uma evolução salutar e, por outro lado, se o pressuposto abandono de uma referência religiosa transcendente e ordenadora da realidade social não nos torna cegos para o problema colocado pelas sociedades que experimentaram uma arregimentação muito mais intensa sob a égide de ideologias que imanentizaram radicalmente o seu ideal ordenador (refiro-me sobretudo às experiências totalitárias do século XX). Essas experiências incluem, por exemplo, o *Juche*, a actual doutrina oficial e secular do Estado norte-coreano, que tem sido considerada uma religião[8]. Quer dizer, o que pretendemos exprimir quando constatamos que uma sociedade se secularizou? Como as experiências totalitárias do século XX demonstram, isso não quer necessariamente dizer que tenham iniciado um caminho tendente à pluralidade ou à autodeterminação religiosa dos indivíduos. Pelo que o centrarmo-nos na perda de importância de um único referente transcendente na sociedade, expresso nos termos de secularização e secularidade, me parece ocultar excessivamente, para a problemática da diferenciação, a questão verdadeiramente relevante das possibilidades de autodeterminação e associação religiosa dos indivíduos.

---

[8] Ver www.adherents.com/largecom/Juche.html.

Relativamente aos termos de laicização e laicidade, julgo que têm o inconveniente de serem originários da formulação ideológica e simbólica da luta política historicamente recente, pelo que sempre vi com reservas o esforço de os tornar conceitos operativos para o estudo da realidade pelas ciências sociais; mas, independentemente desta consideração, a etimologia da palavra sugere um significado ainda mais limitado que o de secularização, dado exprimir um género de processo de *empowerment* dos leigos ou dos laicos, que significaria essencialmente um recuo do poder clerical – mas que poderia, em teoria, digo eu, dar-se no quadro de uma sociedade confessional; neste sentido, poder-se-ia afirmar que a Reforma protestante fôra um processo laicizador em sociedades que ainda não se colocavam o problema da secularidade; ora, isto é tanto mais estranho quanto estamos habituados a ler que o processo de secularização antecede a laicidade! De acordo com o *American Heritage Dictionary*, secularizar (*secularize*) é «To transfer from ecclesiastical or religious to civil or lay use or ownership», «To draw away from religious orientation; make worldly» ou «To lift the monastic restrictions from (a member of the clergy)»; já laicizar (*laicize*) é «To free from ecclesiastical control; give over to laypeople» ou «To change to lay status; secularize». Ou seja, os termos são praticamente considerados sinónimos, no sentido do que aqui defino como laicização no sentido etimológico e a questão do referente transcendente não é considerado. Este significado mais básico dos termos laicização e laicidade trai, obviamente, a sua origem histórica nas lutas políticas da França contemporânea quando centradas no estatuto político da Igreja Católica Romana e no papel de controlo social da sua hierarquia clerical.

Os termos laicização e laicidade ganharam, no entanto, um significado mais abrangente que o etimológico, assumindo eles próprios (de modo nem sempre declarado) um referente a um estado óptimo de relações entre crenças e descrenças individuais enquadradas numa determinada ordem política secularizada. Ora, o problema que aqui se coloca é que essa ordem política é antes de tudo um ideal ordenador da realidade (o Estado laico ou a laicidade) que pretende assumir uma valência conceptual para o estudo dessa mesma realidade; e isso, sinceramente, eu julgo muito perigoso para o rigor do nosso trabalho. Sem nos darmos conta, podemos estar a fazer mitistória em vez de história, assumindo a laicidade como o ponto terminal a partir do qual todo o passado deve ser interpretado – um pouco como na

*história sagrada* todos os sucessos humanos são lidos à luz da certeza da Salvação prometida e antecipada nas Escrituras. Essa confusão parece-me tanto mais questionável quanto a laicidade, enquanto ideal ordenador da realidade, tem pressuposto, de formas diferentes em diferentes paragens, uma opção por uma secularização politicamente patrocinada e patente, nomeadamente, na monopolização ou forte condicionamento do ensino pelo Estado enquanto mecanismo de criação, reprodução e controlo social. O que quero dizer é que a laicidade não é, na própria realidade histórica que estudamos, um ideal neutro cuja suposta valência conceptual não levante mais problemas do que aqueles que resolve; não seria correcto, por exemplo, considerá-la sinónimo de completa ausência de barreiras à autodeterminação e associação religiosa dos indivíduos e até há quem a considere, persuasivamente, uma forma de religião civil dos Estados. Pierre Nora, citado por Danièle Hervieu-Léger[9], diz ser a laicidade francesa um «contra-modelo de uma "verdadeira religião civil" que comporta […] o seu Panteão, o seu martirológio, a sua liturgia, os seus mitos, os seus ritos, os seus altares e os seus templos». Segundo esta autora, que considera a laicidade «um sistema de regulação institucional do religioso», para reconhecer expressões religiosas, o Estado laico exigiu-lhes a sua institucionalização e a imposição interna de «um regime de validação do crer», pelo que este modelo comporta mal um campo religioso "desorganizado" do ponto de vista da lógica administrativa das autoridades estatais[10].

Na minha colaboração na *História Religiosa de Portugal*[11], propus para os termos *secularização* e *laicização* definições ligeiramente diferentes das correntes ou geralmente pressupostas na historiografia[12]. Interessava-me aí sobretudo captar o que me parecia essencial nas transformações do campo religioso português no século XIX e no desiderato "laicizador" do movimento político republicano. Nas definições que avancei, era já a possibilidade de autodeterminação e associação religiosa dos indivíduos que me parecia ser a grelha de análise fundamental para o estudo da diferenciação, pelo

---

[9] Danièle Hervieu-Léger, *O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento*, Lisboa: Gradiva, 2005, p. 213.
[10] *Ibid*., p. 214.
[11] Azevedo, *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, p. 406.
[12] Por exemplo, *s.v.* «Laicização» e «Secularização», *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000 e 2001.

que não só desvalorizei a habitual centralidade dada à consagração jurídica da laicidade em 1911, como me pareceu poder constatar que ela não introduzira alterações relevantes para o estudo da referida possibilidade de autodeterminação e associação dos indivíduos. Nesse sentido, chamei atenção para a prática de "regulação administrativa" do religioso que sob a monarquia constitucional se aplicava essencialmente à Igreja Católica e aos seus movimentos mal enquadrados no estatuto constitucional do Catolicismo e que se terá tornado até mais clara com o regime de separação de 1911 – que também subtraiu a regulação das minorias aos tribunais e as colocou sob a mesma regulação reservada à Igreja maioritária. A minha interpretação é que isto esteve longe de ser o que hoje se denominaria um regime de "liberdade religiosa"[13].

## 9. A «separação» também não é um conceito historiográfico

A separação entre o Estado e a religião (ou uma religião em particular) é um tema que está ligado a este que temos estado a examinar e sobre o qual eu aproveito para dizer que me parece ser também um elemento distractor. Para evitar os exemplos habituais (por exemplo, o inglês), sirvo-me da Constituição tailandesa de 1997, que estabelece que o Rei é budista[14] e que todos os cidadãos têm «total liberdade de professar uma religião, uma seita religiosa, um credo, e observar preceitos religiosos ou exercer uma forma de culto de acordo com a sua crença» (capítulo 3, secção 38); sendo certo que a confessionalidade da chefia do Estado não está de acordo com o que normalmente se subentende na noção corrente de "separação" e que a monarquia desempenha uma função simbólica importante naquele ordenamento constitucional, parece claro também que a liberdade de autodeterminação e associação religiosas dos cidadãos é consagrada. O que pode fazer neste contexto a laicidade, no seu significado corrente de neutralidade religiosa de um Estado secular, pelo esclarecimento conceptual da situação religiosa na Tailândia (ou da natureza do seu Estado) é, para mim, muito pouco claro. Quanto à secularidade, teríamos talvez de dizer

---

[13] Cf. o capítulo 11 deste livro, *infra,* nota 192 (ou Luís Aguiar Santos, «O Protestantismo em Portugal (séculos XIX-XX): linhas de força da sua história e historiografia», *Lusitania Sacra,* 2.ª série, n.º 12, p. 46 nota 12).

[14] Capítulo 1, secção 9, que diz também ser o monarca «protector das religiões».

que, sob a Constituição de 1997, a Tailândia é uma sociedade secular com um Estado não secular?

Importaria que o próprio Estado, na Tailândia ou em qualquer parte do mundo, fosse considerado pelos historiadores como algo que está dentro da realidade e sujeito à mediação simbólica com que a apreendemos. Aliás, como construção humana, ele sempre veiculou de si mesmo um significado simbólico, uma auto-representação. Neste sentido, pode dizer-se que tão "religioso" era o Estado turco sob o sultanato otomano quanto sob o laicismo republicano de Kemal Ataturk. Coisas diferentes serão avaliar as qualidades religiosas de cada uma dessas situações históricas e, nelas, a possibilidade de autodeterminação e associação religiosas dos indivíduos. Sem querer entrar na contenção (pertinente) de Carl Schmitt de serem os "conceitos" (ou símbolos?) políticos modernos uma secularização de conceitos teológicos, basta aqui aplicarmos a ideia de "mito público" de W. H. McNeill[15] às diferentes representações dos contornos políticos das sociedades ao longo do tempo para percebermos que a suposta valência conceptual da laicidade é altamente questionável.

## 10. A abrangência da categoria do «religioso» permite ver a pluralidade, mesmo quando ela não está nos discursos

O que, para mim, está em causa é estudar-se o fenómeno da diferenciação religiosa em toda a sua abrangência. Sem os limites metodológicos que acantonam o fenómeno religioso a realidades satélites de determinadas instituições reconhecidas como religiosas, e só a essas, mas também sem aquilo que me parecem ser as distorções introduzidas pelas temáticas da secularização e da laicização. Isso é muito claro nas abordagens correntes da problemática da pluralidade, obviamente ligada ao fenómeno da diferenciação. É que a diferenciação – ou a emergência histórica da diferença – é uma característica permanente da realidade. Mesmo no âmbito religioso. Daí tratar-se de uma ilusão de óptica a ideia de que a diferenciação religiosa consistiria no estudo da emergência de um conjunto de fenómenos diferen-

[15] William H. McNeill, *Mythistory and Others Essays*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986, pp. 23-42. Sobre o "mito público", ver o capítulo 2 deste livro, *infra.*

ciados em relação ao que se presume ser uma uniformidade preexistente. Essa uniformidade preexistente, que no caso português seria o Catolicismo Romano na sua estrutura dogmática e institucional, nunca existiu senão como projecto simbólico. O que muitos historiadores, antropólogos e sociólogos têm estudado sobre as vivências religiosas quotidianas, por exemplo, no âmbito da chamada *religiosidade popular*, devem ter-nos alertado para um importante facto: *a história das instituições religiosas não esgota a realidade religiosa na história porque a adesão nominal a uma crença ou sistema de crenças esconde, nos indivíduos, uma real hierarquização de crenças, que é já uma situação íntima de "pluralidade"*. O ambiente em que o indivíduo vive, nomeadamente o grau de regulação colectiva das crenças, é que potencia mais ou menos a expressão, exteriorização e desenvolvimento dessa pluralidade – e, portanto, a sua socialização.

A muito reflectida "homogeneidade" da sociedade portuguesa[16] resulta de uma centralização precoce, não só dos mecanismos políticos de controlo colectivo, mas também da alocação de recursos por essa estrutura central. As elites fizeram-se e mantêm-se na órbita dessa estrutura, para a administrar ou influenciar, mas a sua estratégia sempre foi a de enquadrar uma realidade muito mais vasta, dispersa e plural, que existia e existe. Por seu lado, ao conjunto da sociedade tem faltado a liberdade de iniciativa e de disponibilização dos recursos próprios para o investimento seguro e continuado que gera formas estruturadas, autónomas e duráveis de associação. Ora, no contexto desta realidade dúplice, a secularização e a laicização são interpretações que dizem respeito acima de tudo às elites e à estrutura central que exerce o controlo colectivo. Na realidade, a secularização e a laicização foram, em boa medida, auto-interpretações desse meio social restrito para descrever a desclericalização e a desconfessionalização do controle colectivo das crenças. Secularização e laicização têm sido a forma de dizer que aquele controlo colectivo e as elites que o exercem (ou concorrem para exercê-lo) arredaram um referente transcendente e confessional e passaram a pretender administrar a sociedade com outras referências simbólicas e que, por isso, fizeram incidir a regulação sobre outros aspectos da vida (da "história vivida").

---

[16] Por exemplo, Hermínio Martins, *Classe,* Status *e Poder*, Lisboa: I.C.S., 1998, pp. 99-131.

O paradigma historiográfico que é o nosso, centrado na vida política do Estado-nação, tem feito essencialmente a história desse esforço multissecular de centralização e administração. A consciência desta parcialidade do registo histórico e da sua linguagem é o que terá levado a um interesse acrescido das ciências sociais pelo estudo do quotidiano e das realidades não institucionais, encontrando-se assim um espaço de investigação e discurso historiográfico que evita ou pode evitar as sínteses feitas a partir das auto-interpretações vigentes entre as elites – nomeadamente as que circunscrevem o religioso ao institucional e pretendem subordinar a leitura da realidade aos paradigmas da secularização e da laicização. No patamar do quotidiano e do privado, a investigação sente-se coagida a reencontrar uma reflexão antropológica, que a parece empurrar para as categorias do religioso. E não deixa de ser curioso (e sintomático) que, por exemplo, a sociologia do quotidiano tenda para uma interpretação do comportamento humano a partir da lógica do religioso, já mesmo quando estuda um universo elitista como o meio… académico[17]; trata-se de um exercício que põe a nu as potencialidades, mas também a abrangência, desta perspectiva de análise do humano e do social.

## II. «Uniformidade» e «pluralidade» têm sido criações simbólicas

Portugal tem alternado nos últimos duzentos anos entre paradigmas de uniformidade e de pluralidade, resultantes não só de diferenças conjunturais no controlo colectivo das crenças – em determinados períodos mais auto-limitado, noutros menos – mas também da projecção que as elites administradoras daquele controlo fazem sobre o País das suas concepções e representações da realidade social[18]. Ora, a pluralidade tem derivado historicamente, aqui e em todo o lado, de cenários de controlo colectivo limitado (ou auto-limitado), mais do que da acção “mágica” das representações sociais e políticas criadas pelas elites, nomeadamente de modelos “seculares” (como demonstra a história norte-americana no século XIX).

---

[17] José Machado Pais, *Sociologia da Vida Quotidiana*, Lisboa: I.C.S., 2002, pp. 37-53.
[18] Ver infra, capítulo 11 deste livro, secção 1 (ou Luís Aguiar Santos, «O Protestantismo em Portugal», *Lusitania Sacra,* cit., pp. 37-43).

No caso português, a centralização já referida impediu que a pluralidade pudesse manifestar-se de forma ostensiva, organizada e auto-sustentada fora do meio restrito das elites – onde inegavelmente se vem manifestando há mais de duzentos anos, embora elas tenham um forte incentivo a manter uma unidade funcional expressa num “mito público”. Este mais não é que a expressão simbólica do modelo de Estado, que diz das finalidades deste e do desiderato colectivo que persegue: o regalismo católico do Estado absoluto e depois do Estado liberal, o nacionalismo democrático e depois autoritário, o projecto meio realizado de um Estado socialista e hoje talvez o Estado-providência (que, sendo já visto como a viabilização possível do moribundo nacionalismo autoritário, o veio também a ser do inviável projecto socialista que se chegou a esboçar como alternativa). Aliás, os momentos de ruptura política têm coincidido com as crises “religiosas” do Estado português, quando o “mito público” vigente perde eficácia perante as elites, em parte já mobilizadas por outras crenças. Assim, a diferenciação ocorre também neste nível e pode ser explorada como leitura possível da concorrência que sempre se deu e se dá no interior das elites.

## 12. Um programa de trabalhos para a história da religião

A história religiosa pode, pois, abranger no seu programa de trabalhos toda a realidade histórica, um pouco como a história económica o fez, impulsionada pelos contributos de Gary Becker[19] e da teoria da Escolha Racional. O seu contributo para a renovação da investigação histórica, tanto pela abrangência do objecto de estudo quanto pela inovação metodológica, poderia ser considerável. Para tal, a história religiosa está particularmente vocacionada porque, provavelmente mais do que outras áreas de investigação histórica, tem vantagens muito evidentes em adoptar uma atitude interdisciplinar, necessitando da reflexão antropológica para construir o seu objecto de estudo, podendo afinar a sua conceptualização sobre o fenómeno religioso com os contributos mais relevantes da filosofia da religião, encontrando inspiração na aplicação que economistas e sociólogos têm feito de padrões teóricos de referência sobre o comportamento religioso dos agentes históricos, ou

---

[19] Gary Becker, *The Economic Approach to Human Behaviour,* Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

fazendo seus alguns importantes problemas colocados pela psicologia evolucionista herdeira de Carl Jung[20]. Tais potencialidades são tanto mais evidentes quanto, em relação às suas mais directas concorrentes – a ciência das religiões e a sociologia religiosa – a história religiosa tem a seu favor o método diacrónico dos historiadores e, por isso, a nossa convicção fundacional de que a realidade que tentamos apreender se fez no tempo e só dessa forma deve ser estudada, se quisermos evitar uma certa unidimensionalidade e o carácter um tanto ou quanto redutor da sincronia de outras abordagens disciplinares nas ciências sociais e humanas.

[20] Ver, por exemplo, Anthony Stevens e John Price, *Evolutionary Psychiatry: A New Beginning*, Londres: Routledge, 1996.

## CAPÍTULO 2
## A problemática do «mito público» e da «religião civil»

Um dos equívocos mais persistentes sempre que nos discursos se cruza a religião e a política é a ideia de que existe um terreno neutro do qual a religião foi extirpada e na qual se deveria fundar e situar o Estado (que é como quem diz a gestão política e administrativa da *res publica*). O equívoco radica na ideia de que, na realidade humana, a religião é ou pode ser alguma vez extirpada. A verdade é que não pode porque o ser humano é intrinsecamente religioso, de uma forma que não está ao seu alcance deixar de ser. O ser humano acredita – e acredita seja no que for mesmo quando diz não acreditar em sistemas de crença concretos. A máxima de Chesterton de que quem não tem fé acredita em qualquer coisa é um ponto de vista cristão desta verdade. Até a cultura científica moderna, convenientemente desviada dos seus propósitos e objecto, se pode tornar uma religião informal (as tentativas de deduzir das contribuições teóricas de Darwin para a biologia uma ética para seres humanos é um dos exemplos mais evidentes). Porque a religião, os seus impulsos ou os seus sistemas de crença, não precisam da formalização ou da institucionalização explícitas para existir nas (in)consciências humanas.

Não é na pura actividade intelectual inteiramente racional e lógica que se funda o pretenso terreno neutro do Estado porque aquela é um esforço que os seres humanos podem desenvolver com muita dedicação, mas que não é a nossa forma de viver habitual nem a de nos relacionarmos uns com os outros na esfera privada ou na esfera pública. Neste sentido, poucas coisas humanas podem ser desligadas do fenómeno religioso aqui entendido abrangentemente como o fenómeno da crença (neste momento não me ocorre nenhuma). Seria de espantar, pois, que a *res publica* pudesse ser desligada da religião. Os autores clássicos nunca fizeram tal separação, considerando sempre os assuntos públicos na sua relação com deuses ou com Deus. Modernamente, e propriamente no mundo euro-atlântico, a separação do Estado de uma confissão religiosa que ele ajudara a insti-

tucionalizar foi equivocamente expressa num desiderato de extirpação do *religioso* da auto-representação do Estado. Ao que isso levou, nuns casos de modo implícito e noutros de modo explícito, foi que o Estado teve de criar um mito (quando não uma religião) independente e auto-sustentado em torno de si próprio, emulando a utopia que veicula e os "heróis" que a promoveram. Esta utopia não é mais do que a carga simbólica dos propósitos que para si próprio estabeleceu.

Falemos claro: o Estado, para existir culturalmente em ambiente humano, tem sempre de recorrer àquilo a que chamarei aqui um *mito público*. Este mito público desvenda o relato que é contado sobre como se chegou historicamente à cultura vigente de gestão política e administrativa da *res publica* de modo a legitimar o propósito ou utopia que persegue. A nossa actual terceira república tem no preâmbulo da sua constituição escrita uma curta narração histórica que é (digo-o sem ironia) uma formulação simples do mito público e da utopia que os seus fundadores pretenderam que fosse orientador da consciência cívica e política dos *cives*. A existência deste substrato mitológico é, *mutatis mutandis*, aquilo que Eric Voegelin denominou de "representação existencial" das ideologias à procura de poder e das ordens jurídico-políticas que já gerem o poder – e a ignorância desse substrato sob o tecnicismo em que a procura ou a gestão do poder se exprime quotidianamente tornava, segundo ele, os responsáveis políticos particularmente inábeis e imprudentes na gestão da *res publica*. Mas os mitos públicos, sobretudo quando não chegam a organizar-se numa religião civil explícita, institucionalizada e até codificada, ficam sujeitos às oscilações da opinião pública e da gestão que os actores políticos fazem dessa relação entre mito público e opinião pública. Daí que o mito público tenda a ser retocado e reelaborado. As nossas revisões constitucionais dos últimos vinte e cinco anos foram reelaborações deste género que se exprimiram na linguagem técnico-jurídica vigente, embora a forma como alguns quiseram proteger o preâmbulo ou outros denunciaram uma alteração de valores fundamentais mostre que existiram graus de consciência de que a operação comportava uma interferência num substrato simbólico ou religioso.

O mito público é a faceta narrativa da religião civil, a qual é uma realidade mais ampla, que inclui um conjunto de crenças, símbolos e ritos. Mas o mito público pretende ser o fundamento e a articulação das crenças públicas e é a

parte mais funcional e mais explícita do conjunto de crenças que sustentam a religião civil. Dada a evidência de uma sociedade não ser uma realidade estática, o mito público adapta-se às mudanças de fundo da opinião pública (expressa em crenças e símbolos), nem que seja revolucionariamente. Por essa razão, o carácter evolutivo do mito público é um factor transformador da religião civil que, nas suas formas mais institucionalizadas (o rito), em geral resiste às pressões da mudança. A mudança na religião civil não se opera exactamente por um processo democrático, mas pela pressão de minorias activas ou detentoras de poder fáctico que promovem alterações – estas serão bem sucedidas se não estiverem em oposição clara às tendências dominantes da opinião pública e se, de algum modo, encontrarem forma de exprimir ou satisfazer as expectativas simbólicas implícitas naquelas tendências. A consagração pública de um novo mito – ou de um mito renovado ou reformado – e a institucionalização das crenças, símbolos e ritos que o acompanham e enformam a (nova) religião civil é sinal do sucesso da transformação. A consagração e a institucionalização poderão ter uma estratégia sincrética, acomodando elementos do passado ou conjugando novos elementos anteriormente antagónicos ou competidores pela gestão da mudança – o objectivo dessa estratégia inclusiva é potenciar a eficácia da (nova) religião civil.

As grandes mudanças políticas nas sociedades têm esta componente de alteração no mito público e na religião civil. Simplesmente, não estamos habituados a usar estes termos e a relatar os acontecimentos a partir deles. Isso, porém, é o que se tentou fazer num outro texto em relação ao conjunto da história portuguesa[21].

---

[21] Ver *infra,* o capítulo 4 deste livro.

# CAPÍTULO 3
# Reflexões sobre secularização, laicidade e tolerância

## a. Secularização e tolerância: caminhos convergentes?[22]

Num plano de reflexão a partir da história, Anselmo Borges considera a secularização no contexto da separação entre religião e política e, depois, a relação entre a revelação divina e a verdade.

Em ambos os pontos, estão pressupostas no vocábulo *religião* as instituições e normas religiosas mais do que as crenças e o sentido genérico do sagrado (o *religioso*, digamos assim). De facto, a secularização historicamente vivida e socialmente mais significativa tem sido essencialmente uma autonomização em face da religião normativa e institucional, não do *religioso*. Ora, neste ponto, é importante notar que Anselmo Borges considera a secularização sinónimo de "dessacralização" do mundo, o que pode ser equívoco. Como ele próprio nota, a etimologia de *secularização* tem muito mais a ver com "desclericalização", sendo que esta, por sua vez, não deve ser confundida com "dessacralização".

Se, como o autor diz, a dessacralização do mundo não pode deixar de ser identificada com a herança judaico-cristã, e se aceitarmos o paralelo que faz entre dessacralização e secularização, coloca-se uma questão importante: a secularização, que tem sentido no contexto de uma fé de inspiração bíblica – porque assente num Deus transcendente ao mundo –, será possível num cenário de imanentização de todos os significados colectivos, isto é, numa sociedade em que a experiência dominante do mundo não envolve a consideração de um Deus transcendente? Por outras palavras, pode a modernidade (e a pós-modernidade) conservar a dessacralização do mun-

[22] Comentários a Anselmo Borges, «Secularização e tolerância», *Revista de História das Ideias,* vol. 25 (2004), pp. 129-146 (publicado em *Lusitania Sacra* 2.ª série, tomo XIX-XX, 2007-2008, pp. 589-595).

do sem a transcendência do Deus bíblico (e, já agora, corânico) – ou, pelo contrário, sem aquela transcendência, o mundo "ressacraliza-se"?

Historicamente, o Cristianismo não conseguiu que a grande maioria das pessoas nominalmente cristãs olhasse o mundo como uma realidade dessacralizada e foi mesmo necessário "sacralizar" o Cristianismo para o tornar uma religião popular e abrangente, ou seja, socialmente eficaz. A consciência da dessacralização do mundo pela Revelação bíblica era um fenómeno minoritário, ligado a grupos intelectuais restritos; mas, mesmo nestes houve tendências "ressacralizadoras". Quando esse Cristianismo sacralizado perdeu eficácia social e cultural, o que ocorreu não parece ter sido uma dessacralização maciça, mas uma emergência de outras sacralizações do mundo, travestidas de política, de ciência, de "cultura" ou um reatar com fenómenos sacralizantes que nunca haviam completamente desaparecido e que está patente em todo o universo das gnoses mágico-vulgares e especulativas que hoje parcialmente se acomoda na denominada *nova era*.

Outra vertente da problemática da secularização é o fenómeno do totalitarismo secular que o século XX conheceu e que ainda não é uma experiência histórica completamente ultrapassada. Ora, a ligação entre secularização – no sentido de mundanização – e tolerância política deveria ser considerada com a ponderação deste fenómeno, que baralha correlações aparentemente lógicas. Mesmo que consideremos aquele fenómeno uma emergência do *religioso* "selvagem", ele não deixou de ser um projecto de massificação do ateísmo com um desiderato secularizador inequívoco e que, apesar disso, também se viu como possuidor da verdade.

Isto liga-se ao problema da relação entre revelação e verdade, tratado no segundo ponto do texto e normalmente considerado à luz da religião normativa e institucional. Aquele problema pode colocar-se – como o coloca o autor – nos termos de uma ética relativista («o saber de cada um e a verdade que deriva desse saber são sempre relativos») que origina uma «tolerância "activa"» que «é condição de possibilidade da própria verdade»; esta atitude impediria que se reconhecesse a cada uma das revelações particulares o monopólio do Absoluto ou da verdade. Mas a verdade ficaria na sua transcendência, inatingível e sem poder ser possuída – tal como, em

boa medida e apesar de tudo, as religiões históricas têm expresso Deus. Só que não parece ficar assim resolvida a ameaça da presunção de posse da verdade, que conheceu caminhos diversos (e não raro agressivamente opostos) dos da revelação e da transcendência.

A experiência da intolerância radical manifestou-se na cultura e na política seculares, de um modo que já não é imputável a concepções de transcendência e de sua representação no mundo, mas a experiências de imanência da verdade tornadas de tal modo totalizantes que se tornaram tão ou mais opressivas da diferença que outras em que alguma forma de transcendência era assumida.

Perante esta "ponta desatada" de uma secularização que não pode apenas ser creditada com o benefício da tolerância, talvez a reflexão de Voegelin sobre a questão da *gnose* (oposta às experiências da filosofia clássica e cristã) possa tornar-se um elemento de ponderação importante para a pesquisa aqui em causa.

### b. Secularização e laicidade: convergências e divergências[23]

Fernando Catroga explora noutra perspectiva o cruzamento da questão da tolerância com a problemática da secularização – e, neste caso também, da laicização. Embora Catroga afirme que «se toda a laicidade é uma secularização, nem toda a secularização é uma laicidade e, sobretudo um laicismo», a verdade é que, como se depreende da sua exposição, *secular* e *laico* ou *leigo* têm uma origem comum de oposição a *clerical* (entendido como detentor do *sagrado* ou do *eterno*).

Na procura das origens do termo *secularização*, identifica o autor o aparecimento do *século* na delimitação interior ao Cristianismo das funções do clero (que se regia pelo tempo sagrado ou eterno) em face das do leigo (que se regia pelo "momento presente" profano), como já era perceptível em São

---

[23] Comentários a Fernando Catroga, «Secularização e laicidade: uma perspectiva histórica e conceptual», *Revista de História das Ideias*, vol. 25 (2004), pp. 51-127 (publicado em *Lusitania Sacra* 2.ª série, tomo XIX-XX, 2007-2008, pp. 589-595).

Jerónimo. Esta distinção tornou-se evidente na época da clericalização do Cristianismo, a partir do século IV, e associou a *secularidade* ao povo (em grego *laós*, termo do qual derivará o *leigo* ou *laico*), a comunidade dos fiéis que também desempenhavam tarefas não orientadas para a salvação, e que era pastoreado pelo clero, dotado da *potestas sacra*.

Foi em torno de questões de propriedade que, a partir de Quinhentos, se utilizou o termo *secularizar* no sentido de transferir bens do clero para os leigos, vindo mais tarde a ser utilizada no campo da cultura letrada para significar a dignificação de uma compreensão da realidade e da história centrada no tempo profano e autonomizada do tempo sagrado (o que será já evidente no século XVIII); nesse processo, a razão autonomizou-se também da síntese escolástica que a conservara ligada à Revelação e chegará, com Spinoza, Bayle e depois Kant, a reclamar o exame das próprias coisas sagradas, o que desembocará na proposta de uma moral apenas racional (para o que o desenvolvimento do método histórico-filológico dos humanistas já havia sido um primeiro e relevante contributo no que à análise das Escrituras diz respeito).

A secularização seria, assim, este movimento da cultura letrada e erudita (ou de um seu sector) de autonomização do tempo sagrado e das instituições social e tradicionalmente incumbidas de o gerir; esse movimento assumiu depois formas de popularização com reflexos nos costumes e na compreensão das formas de vida em sociedade. Parece ser neste sentido que, também nos países onde não se usou o termo laicização, se nomeia a perda de influência cultural da religião organizada.

Mas a laicização, segundo o autor, seria já um combate, aparecido no campo do ensino (e, concretamente, em torno do “Estado pedagogo”) pelo domínio da reprodução cultural na sociedade, envolvendo uma estratégia de hegemonia; daí o ter-se revestido várias vezes de um desiderato anticlerical no mundo de tradição católica, afirmando-se como programa de substituição onde a secularização é uma tendência de contraposição, dissolução ou objecção.

Perante a questão da tolerância, que parece requerer a possibilidade da secularização, poder-se-ia dizer que a laicização é ambivalente, tendo em

consideração o que Catroga regista como o cariz paradoxal da *neutralidade* que aquela anuncia: é que, como admitiu Jules Ferry em 1883, a laicização não pode prescindir da parcialidade filosófica e política. E essa parcialidade é sancionada por um Estado que se assume simultaneamente como libertador de indivíduos e educador colectivo (gestor daquilo a que o autor chama a *laicização interna*, dos espíritos) – algo que, curiosamente, o coloca, em relação à tolerância, numa posição não mais favorável que um Estado confessional que tolere a diferença e coabite com a secularização cultural e social.

Se por neutralidade religiosa da laicidade se entende o Estado não tomar partido por nenhuma religião particular que lhe é exterior, um Estado confessional tolerante pode ter com a sociedade uma relação similar. A diferença poderia até residir no facto de não ter uma vocação tão óbvia de "Estado pedagogo": uma "religião tradicional" com estatuto oficial, mas de adesão voluntária, pode desempenhar uma função simbólica na auto-representação do Estado sem implicar uma interferência tão grande nas crenças privadas dos cidadãos como uma "religião cívica" de criação intra-estatal.

A ideia de que a laicidade garante uma representação de todos na expressão do poder colectivo tem sido mais um *wishfull thinking* do que uma evidência empírica: quanto mais amplas são as atribuições (nomeadamente providentes e docentes) do Estado mais se torna claro que ele forja e erradia um conjunto de crenças e valores próprios administrados pela burocracia e pelos grupos políticos mais activos que a influenciam ou conduzem.

A representação de todos, do conjunto da sociedade na sua pluralidade de crenças e valores, é uma auto-representação do chamado Estado laico, eventualmente uma meta simbólica, de que o investigador não tem de sentir-se nem defensor nem adversário, mas que deve situar no campo das representações sociais e, como tal, dentro do seu objecto de estudo, alvo da sua actividade crítica, e distinta das suas categorias de análise.

Neste sentido, a tentativa final do autor para dignificar o contributo da laicização para a criação de um «pano de fundo comum», perante a mera concorrência despoletada pela secularização («uma luta de todos contra

todos»?), pode quase ser aceite como a manifestação de uma preferência sua, mas não parece resolver o paradoxo da laicidade como a temos conhecido.

### c. Explicações históricas em torno da tolerância religiosa em Portugal[24]

Vítor Neto propõe-se traçar um quadro sobre a situação religiosa em Portugal nos dois últimos séculos. Faz, para tanto, uma síntese de dados disponíveis sobre os grupos religiosos minoritários que cruza com a sua interpretação sobre a maior ou menor tolerância do ambiente envolvente.

Nessa interpretação, sobretudo no que à segunda metade do século XIX diz respeito, conviria afinar certos aspectos conceptuais, nomeadamente quando é assimilado o Estado confessional à intolerância (o que está patente quando se confunde com intolerância as disposições do Código Penal de 1852 que protegiam o culto católico de actos deliberados de desrespeito), e de análise, como quando se omitem disposições como as do direito civil (respectivo Código e lei do registo civil de 1878) que reconheciam a real possibilidade de ser súbdito português e não ser católico. Da mesma forma, repetir que houve prisões de protestantes não é sinónimo de afirmar que houve condenações: numa análise de conjunto da segunda metade do século XIX, não há outra conclusão possível senão a de que houve relativamente poucas detenções e que em todos os casos os tribunais absolveram aqueles que foram presentes por crimes contra a religião do Estado. Aliás, essas pessoas eram presentes aos tribunais não porque não pudessem ser protestantes, mas porque outros queriam acusá-los de actos desrespeitosos em relação ao culto católico (a única acusação que lhes podia ser feita e de que invariavelmente saíam absolvidos).

Conviria ainda não esquecer que a tolerância do liberalismo monárquico se jogou muito mais com grupos socialmente mais significativos como os republicanos do que com os protestantes: aos primeiros, muito mais do que aos segundos, poderiam ter sido aplicados os dispositivos penais que protegiam a dignidade da

---

[24] Comentários a Vítor Neto, «Minorias e limites da tolerância em Portugal: séculos XIX e XX», *Revista de História das Ideias,* vol. 25 (2004), pp. 355-403 (publicado em *Lusitania Sacra* 2.ª série, tomo XIX-XX, 2007-2008, pp. 589-595.

religião do Estado e não foram – pelo contrário, em 1910, existia uma constelação de centros republicanos, com escolas e imprensa vincadamente anticlericais e "livre-pensadoras", que, em inteira liberdade, funcionavam como uma autêntica antecipação "privada" da República em plena monarquia constitucional.

Por outro lado, a análise da situação decorrente da lei dita de separação de 1911 continua a sugerir a criação de um ambiente de liberdade religiosa para as minorias (não para a maioria católica), o que parece uma interpretação abusiva de um texto legal que limitava fortemente as actividades das comunidades locais, as sujeitava a uma inspecção administrativa e lhes proibia o ensino confessional – limitações inexistentes antes de 1910. As comunidades religiosas minoritárias (para não falarmos da situação da Igreja Católica) funcionaram a partir de então por favor das autoridades administrativas e não porque lhes fosse reconhecida personalidade jurídica – o que, aliás, a nova lei nem previa que pudesse acontecer. Um reconhecimento desse género só aconteceu sob o Estado Novo a partir dos anos 30 (e não apenas depois do 25 de Abril) e o mesmo regime deu-lhe maior força jurídica com a lei de 1971, que instituiu no direito português a figura das pessoas colectivas religiosas (que continua a ser a base da nova lei de 2001).

O balanço histórico a fazer sobre a tolerância religiosa em Portugal, apesar de tudo o que ainda há por estudar, prende-se também com os pressupostos conceptuais dos quais partimos e com a qualidade dos juízos que fazemos sobre o que julgamos conhecer. É necessário definir *tolerância*, até para tipificar as disposições legais e sobretudo as acções das autoridades que queremos considerar "intolerantes".

Por outro lado, importa distinguir uma análise cuidada do edifício jurídico vigente (e o esforço de tentar perceber a sua razão de ser) da prática das autoridades administrativas que entre nós, e independentemente dos regimes, sempre tiveram uma cultura de grande discricionariedade – e não só em relação a minorias religiosas nem só no passado. Não fazendo aquela definição prévia e esta distinção, pode cair-se no risco de comparar a história com uma utopia social, por vezes não expressa, que conduz a julgamentos sumários, negativos e em bloco, do passado (mesmo que o "passado" termine em 1974).

## d. Tolerância e globalização no mundo actual[25]

João Maria André trata a questão da tolerância no contexto do debate actual em torno da globalização e da perspectiva da chamada "filosofia da libertação" (paralela da "teologia da libertação"), desenvolvida nomeadamente por Enrique Dussel, e da "filosofia intercultural" de Raul Fornet-Betancourt.

Trata-se de uma perspectiva cultural, na qual a ideia de mestiçagem se torna uma metáfora para exprimir aquilo que o autor vê como confrontos de culturas no passado e no presente, realidade que, do seu ponto de vista, deveria evoluir para um "diálogo intercultural". Esta ideia de diálogo, pressupondo de algum modo entidades colectivas dialogantes, coloca a questão da sua identidade, pelo que André propõe uma concepção dinâmica da mesma (plural e dialógica), ligada a um conceito material e territorial de cultura, que seja também mais narracional do que estrutural. Apesar de fazer algumas considerações históricas que pretendem situar no tempo a actual dinâmica de globalização – sendo certo que o autor está longe de reflectir, com as referências que apresenta (nomeadamente Wallerstein), o actual universo da historiografia global –, André cai rapidamente numa crítica da «dialéctica entre inclusão violenta e exclusão social que caracteriza o acesso das diversas culturas ao *World-system* da globalização», que, inspirado em Miguel Baptista Pereira, denomina "globalização neoliberal" (ou "de rapina") e sem explicar como define no mundo actual os contornos e as fronteiras das "culturas" que várias vezes refere. Trata-se de nações, de Estados, de regiões, de povos com ou sem Estado? Essas "culturas" acabam, afinal, por surgir desmaterializadas e desterritorializadas no seu texto, o que torna difícil compreender de que modo estão a ser agredidas pela globalização nas suas vertentes técnica, económica e cultural, além de parecer esquecer os conflitos de dominação (também económica) interna a muitas sociedades da Ásia, da África e da América Latina, nas quais os aparelhos de Estado locais têm sido os principais predadores e impositores face às culturas tradicionais.

---

[25] Comentários a João Maria André («Globalização, mestiçagens e diálogo intercultural», pp. 9-50), Maria Irene Ramalho («Tolerância – não», pp. 147-155) e José Manuel Pureza e Tatiana Moura («O regresso da paz negativa?, pp. 157-168), *Revista de História das Ideias,* vol. 25 (2004), pp. 129-146 (publicado em *Lusitania Sacra* 2.ª série, tomo XIX-XX, 2007-2008, pp. 589-595).

Por outro lado, a pretensa defesa das minorias esquece muitas vezes, como dizia Ayn Rand, a defesa da mais importante minoria em qualquer cultura – o indivíduo. A concepção da tolerância como diálogo intercultural feito pela *hospedagem* do outro talvez tenha mais sentido hoje centrando-se no indivíduo de múltiplas pertenças do que nas "culturas" colectivas de difícil delimitação e definição; e pode ser, por isso, que a globalização actual, facultando o acesso a alguns instrumentos que potenciam a capacidade de cada ser humano desenvolver «competências em várias culturas», esteja a contribuir mais para aquele diálogo do que qualquer utopia saberia ou poderia.

Maria Irene Ramalho, José Manuel Pureza e Tatiana Moura desenvolvem a temática da tolerância em abordagens que têm semelhanças com a de João Maria André. No primeiro, a autora considera a tolerância um produto de «etnocentrismo sem respeito e sem desejo de compreensão» e de «ignorância passiva de quem se não deixa interpelar por modos diferentes de ser e estar no mundo», pelo que lhe prefere o "conceito activo" de *hermenêutica diatópica* de Boaventura de Sousa Santos; mais uma vez, está aqui pressuposto o programa do multiculturalismo, que passa por um diálogo de "culturas" colectivas cujas fronteiras e definição tem algo de misterioso e insondável.

Bem mais interessante é o texto de José Manuel Pureza e Tatiana Moura, no qual os autores anunciam descobrir, no cruzamento entre crítica feminista e *peace research*, uma noção de paz que reencontra a pertinência conceptual da tolerância na valorização da diferença sobre a igualdade. Ponderando os diferentes matizes do pensamento feminista sobre a paz, centrado na distinção entre paz macro-social e micro-social, mas também na assunção ou na superação do binómio igualdade *vs.* diferença, os autores tendem para a revalorização da tolerância como "paz negativa" ou "imperfeita", rompendo «com a ambição maximalista de uma paz plena […] e superar o dualismo antagonista entre o pacífico e o violento, o bem e o mal, aceitando que há um sem fim de situações intermédias sujeitas a diversas dinâmicas».

Como conclusão sobre a problemática da tolerância, pode arriscar-se o comentário de que a presença "negativa" da tolerância, em vez das políticas positivas de "inclusão", pode ser afinal menos ofensiva da diferença de que se faz a pluralidade (veja-se Diogo Pires Aurélio, citado por Pureza).

Quem tolera, não quer ou desistiu de incluir ou integrar; e quem não pretende integrar é porque admite a diferença e a sua permanência, mesmo se não se mostrar disponível para o "diálogo". Aliás, parece ficar por provar a geralmente assumida compatibilidade entre o ritmo da inclusão ou integração positiva e o ritmo próprio do "diálogo"; tal como a também geralmente assumida arrogância desigual da tolerância em face do alegado "respeito da alteridade" no desiderato da inclusão.

Muitas das práticas do passado que hoje identificamos como opressivas tinham, não se duvide, um sincero propósito integrador, mas, no decurso das quais, ocorreu um desequilíbrio entre o tempo paciente da tolerância e a vontade de aceleração do "pôr em comum" ou de alcançar um patamar utópico. Esse desequilíbrio ocorreu também em experiências historicamente mais recentes, nomeadamente as ligadas ao *nation[-state]-building* (herdeiro da liquidação no século XX das grandes religiões e dos grandes impérios) ao qual, como reconhece Catroga, não deixa de estar ligado o horizonte ideológico da laicidade, que acaba por ser uma utopia de inclusão.

Mas à tolerância parece caber um papel ainda não substituível de construir a convivência de forma simultaneamente mais prática, modesta e imediata do que pressupõem as propostas assentes em mudanças de consciência transformadas ou transformáveis pelo "diálogo" ou pela *educação*.

### e. Secularização, pluralidade e «regresso do religioso»[26]

Helena Vilaça introduz o conceito de pluralismo para advertir que se trata de um termo com múltiplos significados e aplicação problemática, dado estar excessivamente vulgarizado e não isento de utilizações ideológicas que podem comprometer o seu rigor conceptual; por outro lado, tem também uma conotação formal ou normativa que pode encobrir situações que seriam mais rigorosamente nomeadas com o termo *diversidade* – uma vez que a pluralidade pressupõe de alguma forma uma igualdade de estatuto jurídico entre agentes ou, mesmo que isto aconteça, dificilmente se aplica num cenário de hegemonia herdada de um deles.

---

[26] Excertos da recensão de Helena Vilaça, *Da Torre de Babel às Terras Prometidas: Pluralismo Religioso em Portugal,* Porto: Edições Afrontamento, 2006 (285 p.). Publicado em *Lusitania Sacra* 2.ª série, tomo XIX-XX (2007-2008), pp. 584-588.

Na oportuna comparação que propõe entre as situações europeia e norte-americana, a autora mostra que a hegemonia é a situação mais típica da generalidade dos países europeus e uma herança histórica dos processos de construção dos vários Estados-nação, eles mesmos assentes em processos anteriores de uniformização confessional. A progressiva secularização reconfigurou essa uniformidade, uma vez que incentivou a (re)privatização do fenómeno religioso e a formação de identidades minoritárias, introduzindo matizes importantes naquela caracterização.

Outro aspecto importante é a clareza que o texto evidencia quanto à não neutralidade real do Estado – quando "laico" ou num regime de liberdade religiosa – perante a diversidade dos fenómenos e agentes religiosos, até por ter na sua própria cultura política uma "memória histórica" de leitura da realidade; no entanto, e contrariando o que a autora parece sugerir, pode afirmar-se que a existência de real competição, no mercado em geral e no "mercado religioso" em particular, não implica a existência de um cenário ideal com igualdade de poder e prestígio entre os agentes (a "competição perfeita" da modelização económica), mas tão-só, senão uma igualdade jurídica, o *acquis* da tolerância («ausência de perseguição e proibição») e um acesso equitativo a um sistema de justiça independente.

Helena Vilaça reconstitui a genealogia do termo *secularização* e as guerras internas à sociologia que motivou, para melhor situar a sua discussão conceptual, tal como tem pertinência para a pesquisa contemporânea. Por razões a que não foram alheios os diferentes condicionalismos históricos dos dois espaços, já antes referidos, a sociologia na Europa abordou a secularização centrando-se na perda de influência da religião institucional e normativa (a das Igrejas hegemónicas) que equacionou algumas vezes como um "recuo do *religioso*"; esta perspectiva, que nunca pôde tornar-se dominante nos Estados Unidos – onde a pesquisa sociológica encontrava um campo religioso em que uma tal leitura chocaria com dados empíricos demasiado evidentes –, veio a ser claramente contestada por sociólogos das últimas décadas, sobretudo os ligados à teoria da escolha racional (que importaram para a sociologia uma eficaz abordagem baseada no individualismo metodológico desenvolvido por economistas neoclássicos que a aplicaram ao estudo de fenómenos culturais e políticos).

A crítica incide basicamente sobre a ideia de um “recuo do *religioso*”, que Roger Finke contestou com argumentos sólidos para a sociedade norte-americana, na qual uma ausência de forte regulação estatal do fenómeno religioso à europeia fez florescer um ambiente de sociabilidade religiosa espontânea, enérgica e concorrencial. No entanto, um autor como Steve Bruce fez a alegação parcialmente convincente de que, na Europa, uma desregulamentação progressiva do mercado religioso não estava a conduzir às mesmas consequências de vigor e concorrência religiosa que, com aquelas condições, se observam até hoje na América do Norte.

Embora Helena Vilaça mostre tender para a posição de Bruce, a crítica deste a Finke pode pecar por não dar o peso devido, na configuração do campo religioso europeu, a uma tendência de uniformidade que se enraizou culturalmente e que um processo de desregulamentação que, em termos gerais (e só para o ocidente do continente), poderíamos considerar iniciado por volta de 1945 e consolidado muito recentemente, não é suficiente para inverter em termos significativos. Por outro lado, dado a natureza da secularização em países de religião hegemónica, como a generalidade dos europeus, ter significado um confronto entre uma religião institucional e normativa e movimentos promotores de uma secularização pelo Estado (*laicistas*), a concorrência entre mundividências e a diversificação consequente de crenças ocorreu de modo distinto do observado nos Estados Unidos.

Na Europa, as ideologias políticas preencheram, por isto, uma função de enquadramento e de sentido para que não tiveram espaço (nem procura) nos Estados Unidos, onde o processo de diferenciação foi anterior e se fez numa cultura religiosa de expressão cristã, embora posteriormente tenha ultrapassado esses limites com a imigração de grupos com outras expressões ou pelo aprofundamento da própria experiência de diferenciação.

De qualquer forma, da súmula do debate que Vilaça faculta, parece haver entre os sociólogos da religião uma substituição crescente da ideia de “recuo do *religioso*” pela de “mudança de função”, como já fôra formulado em 1963 por Thomas Luckmann e de que a tese mais recente de “recomposição” de Danièle Hervieu-Léger seria mais uma evidência. É ainda de notar que a autora deu espaço na sua problematização à questão da religião civil:

segundo sociólogos como Milton Ynger e Bryan Wilson, aquela seria uma moral comum que se forma mesmo em sociedades pluralistas como a norte--americana e que, como defendeu Robert Bellah, é um conjunto de símbolos, crenças e rituais comuns que convivem com a privatização do *religioso*.

Neste ponto teria sido pertinente pesquisar a relação desse fenómeno com o Estado e com a representação que este veicula da sociedade e da sua história (inclusivamente no sistema de ensino), bem como com os valores que promove. Para se perceber as diferentes configurações geográficas da religião civil, a pesquisa ganharia em ser cruzada com a tipologia de David Martin para a caracterização do campo religioso ocidental, que identifica monopólios católicos (como Portugal)[27], duopólios protestantes-católicos (Alemanha, Países Baixos) e pluralismos protestantes (os países anglo--saxónicos e sobretudo os EUA, sendo que o caso da Grã-Bretanha, de religião maioritária e estabelecida com minorias vigorosas, talvez convidasse à formulação de mais um tipo).

Para os historiadores, este tipo de análise permite situar a problemática da chamada “laicidade” em moldes diferentes e, provavelmente, mais rigorosos – como uma tentativa de forjar uma religião civil secular e desconfessionalizada e que foi própria dos países do primeiro tipo. Não pode, aliás, deixar de ser notado que a sociologia da religião prescinde aparentemente de envolver--se na problemática da laicização – que é uma forma simpática de dizer que não lhe reconhece uma valência conceptual clara – e da sua comparação com a secularização, ganhando em clareza à história religiosa, demasiado marcada pela abordagem de uma história política excessivamente politizada.

O atributo de “político” ou “religioso” está na abordagem do investigador, não na realidade – a não ser como representações dessa mesma realidade, mas que, como tal, são parte do objecto de estudo e não categorias de análise. Se por mútua autonomia do “religioso” e do “político” se está a nomear a regulação política das crenças e da sociabilidade em seu torno, bem como a relação do agente colectivo daquela regulação (o “Estado”)

---

[27] Neste sentido, os países escandinavos seriam monopólios protestantes (neste caso, luteranos).

com determinada expressão religiosa (neste caso, a confissão católica), e a evolução histórico-social destas relações, então talvez se ganhasse em clareza centrando a análise, por um lado, na regulação pelo Estado do campo religioso (numa acepção geográfica de "campo") e, por outro, na secularização ou desconfessionalização dessa regulação.

Numa análise mais histórica, a ideia de duas esferas (grosso modo, o Estado e a Igreja) que ora se autonomizam ora se confundem pode levar a distorções radicadas no facto de o Estado não conter todo o "político" e de a Igreja não conter todo o "religioso" – com a agravante de o "religioso" e o "político" aparecerem muitas vezes confundidos tanto na cultura daquelas duas estruturas como na dos meios sociais menos enquadrados por elas. Isto era patente nas minorias religiosas que entre nós, até ao fim do século XV, tinham personalidade jurídica que lhes dava uma autonomia que também era política ou em toda a problemática da cultura popular que, tal como foi magistralmente estudada por Moisés Espírito Santo na sua tese de doutoramento (aparentemente ignorada, ou apenas referida, tanto por historiadores como por sociólogos) ou, de outra perspectiva, por José Manuel Tengarrinha, tinha, conjugadas, importantes expressões religiosas e políticas não diferenciadas para os próprios agentes. Neste sentido, a problemática do aparecimento de minorias religiosas do século XIX para cá talvez não deva ser desarticulada da emergência de uma diversidade política também organizada que lhe foi contemporânea. A autora faz, no entanto, um esforço válido de contextualização histórica, embora corporizando-se numa modelação cronológica das relações entre religião e Estado para o século XX que acaba por exprimir a lógica da relação entre Estado e Igreja: *separação laicista*, *separação com cumplicidade* e *separação laica não absoluta* (o que, para esta última fase, leva a autora a considerar a situação portuguesa, apesar de uma semelhança formal com a "separação absoluta" francesa, mais próxima da dos países europeus com arranjos mais matizados e pactados, até por Portugal preservar a tradição concordatária, que tem tentado conciliar com outras formas de regulação jurídica, como as leis de liberdade religiosa).

Depois de historiar as raízes dos principais grupos, Vilaça tenta captar nas estratégias pessoais de alguns líderes protestantes (nomeadamente, na I República, Alfredo Henrique da Silva e Eduardo Moreira e, após 1974,

José Dias Bravo e José Manuel Leite), os caminhos daquilo que designa «maturidade organizacional» de comunidades que souberam, a par das suas «utopias adiadas», fazer um caminho de reconhecimento público da sua presença no campo religioso português.

Baseada numa tipologia proposta por António Manuel Silva, propõe um quadro interessante, do qual se destacam as alianças sociais e políticas com grupos ligados à tradição *laicista*, encarada por aqueles actores como instrumental na conquista de um espaço público e de uma abertura legal explícita aos interesses que representavam. No entanto, por exemplo nos relatórios da Sociedade Bíblica, há elementos que permitem concluir que uma estratégia semelhante foi desenvolvida nos anos 30 com o Estado Novo, embora a sua memória tenha desaparecido com maior facilidade, o que, em si mesmo, pode ser significativo[28]. Já a tese de que as rupturas políticas de 1910 e 1974 foram momentos de galvanização da minoria protestante e de grandes expectativas carece de mais investigação, pois também há dados que matizam tal interpretação, sobretudo nas fases iniciais ou revolucionárias dessas transições.

Tanto para um período como para o outro (e sobretudo para o segundo), as generalizações afiguram-se arriscadas, dada a fragmentação interna do Protestantismo português, as diferentes concepções em torno do que deveria ser a presença pública das diferentes denominações e, consequentemente, a divergência de estratégias sociais e políticas. Há também a considerar que os momentos históricos em causa foram pautados por comportamentos com estratégias semelhantes por parte de outros sectores da sociedade e que, nesse contexto, as representações e justificações apresentadas pelos actores têm de ser criticamente analisadas, pois podem ser parte da própria estratégia que pretendem "explicar".

Os dados coligidos [pelo trabalho de campo no âmbito do projecto *Religious and Moral Pluralism* da European Science Foundation] revelam a persistência de uma identidade confessional católica maioritária, embora revele que, sob essa capa, as crenças são diversas e escapam muitas vezes aos critérios de ortodoxia do Catolicismo institucional e normativo; por outro lado,

[28] Ver *infra,* o capítulo 10 deste livro.

é relevante que 23% dos inquiridos se considere “sem religião” (embora diferentes significados possam ser atribuídos a esse tipo de posicionamento).

Outro aspecto relevante é que a maior receptividade a conceitos e práticas associados à diversidade religiosa tenda, segundo o estudo, a encontrar-se mais representada nos meios mais jovens, com um nível mais elevado de escolaridade e com atitudes mais “seculares”. Na interpretação destes dados, pode ter sentido entendê-los como formas de representação da vida social distintas, em maior ou menor grau, de atitudes e comportamentos reais – tanto no caso dos que exprimem maiores índices de tolerância como no dos que exprimem menos. Esta cautela é tanto mais justificada quanto faltam estudos para reconstituir esta auto-representação do campo noutras épocas mais ou menos remotas; no entanto, os traços já despistados por alguns investigadores de atitudes “populares” de tolerância, quando não mesmo de relativismo, para épocas de apertada vigilância religiosa oficial, convidam talvez a uma opção pela prudência quanto a interpretações valorativas de uma “evolução” que pode ser aparente, senão mesmo decorrer de (auto)representações culturais.

O mesmo se diga, para terminar, das próprias noções correntes de pluralismo e uniformidade que, em geral, levam a omitir ou a secundarizar a diversidade dentro do universo católico nominal como uma das expressões mais relevantes de pluralidade religiosa na nossa sociedade – facto que se torna evidente sobretudo a partir de meados do século XX e que se tem aprofundado até ao presente.

# PARTE II.
# O «RELIGIOSO» EM CONTEXTO PORTUGUÊS

# CAPÍTULO 4
# Religião, sociedade e Estado no ocidente peninsular e em Portugal: uma contextualização (de 313 a 2004)

## 1. A herança de Constantino e de Teodósio

O reino português formou-se na sequência do movimento de expansão da cristandade latina, consolidado por volta do ano 1000. Como unidade política constituída numa fronteira em movimento para sul, Portugal desenvolveu-se a partir de um núcleo geográfico no noroeste da Península Ibérica que, embora periférico, já tinha implantada a matriz religiosa e política definidora da cristandade latina.

Essa matriz era herdeira dos mútuos ajustamentos entre a Igreja cristã e o Estado romano durante o século IV da nossa era. De facto, a legalização e o favorecimento do Cristianismo por Constantino (313-324) dera início à sua transformação em religião civil do império romano, processo que ficou virtualmente terminado com o édito de Teodósio, que o tornava a única religião permitida (380). Os habitantes do império que não eram cristãos não abraçaram subitamente o Cristianismo; tiveram de aceitá-lo como nova expressão religiosa da cidadania romana, conformando-se publicamente aos seus princípios tal como codificados ou dogmatizados pelos concílios e pelos imperadores. As crenças anteriores não desapareceram – bem pelo contrário –, mas a sua institucionalização e expressão pública foram reprimidas, o que conferiu um monopólio de facto à Igreja cristã como religião organizada.

Os termos disciplinares desta aproximação do Cristianismo ao Estado imperial teve uma sequela importante no noroeste peninsular quando, a partir da província da Galécia e com manifestações relevantes nas da Bética e Lusitânia, se formaram sociabilidades cristãs autónomas de que o priscilianismo parece ter sido a mais significativa; o desenvolvimento deste movimento espiritual em torno de Prisciliano (f. 385), nas últimas décadas do século IV, viria a motivar uma forte repressão imperial que pretendeu,

pela submissão dos priscilianistas à hierarquia eclesiástica oficial, dissuadir qualquer pluralização ou autonomização de expressões da fé cristã fora do controlo da estrutura episcopal patrocinada pela autoridade imperial.

A sacerdotização e hierarquização dos ministérios eclesiásticos decorreram destes condicionalismos e, aquando da queda da parte ocidental do império (476), os bispos assumiram funções civis e administrativas que reforçaram o seu poder e o estabelecimento do Cristianismo como religião civil (um exemplo claro deste fenómeno foi o caso de Idácio, bispo de Chaves após 427, no contexto das relações difíceis entre a população cristianizada hispano-romana e os invasores suevos). Por este facto, a Igreja tornou-se a guardiã do direito civil romano, dele fazendo a sua *lex terrena* que preenchia as insuficiências do direito canónico em formação; e será também através da Igreja que o direito romano será mais tarde apropriado pelos novos estados da cristandade latina[29].

## 2. A religião civil cristã na Península Ibérica

A Península Ibérica, parte do império, sofreu igualmente estas mudanças e, apesar das invasões do século V, a herança romana manteve-se com a construção do reino visigótico e a conversão de Recaredo (589) que, abandonando o arianismo, se conciliou com o Catolicismo trinitário dos hispano-romanos (o mesmo ocorrera em meados do século V no noroeste com os Suevos, graças à acção de São Martinho de Dume, bispo de Braga).

Tal como haviam feito os últimos imperadores, os reis suevos e visigodos ligaram o seu governo à Igreja: uma das primeiras medidas de Recaredo, depois

---

[29] Nuno J. Espinosa Gomes da Silva, *História do Direito Português: Fontes de Direito*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, p. 247ss. Ainda sobre este período antigo, as recentes pesquisas arqueológicas em Mértola indiciam que o cristianismo monofisita sedeado em Alexandria, Antioquia e Damasco teve influência no sul da Península por meio de contactos comerciais e de vestígios culturais como lápides em grego e o uso do nome Eutiques; o palácio episcopal do século VI, «conjunto baptismal de grande luxo decorativo» deste *municipium* romano que depois não enviou bispo aos concílios de Toledo, faz pensar que persistiu um cristianismo heterodoxo no sul do território português que explica a conversão fácil ao Islão a partir do século VIII, também acontecida nas regiões monofisitas do Mediterrâneo. Cf. Cláudio Torres, «Camponeses e mercadores no Mediterrâneo», *Arqueologia Medieval* n.º 10 (2008), pp. 5-11.

da conversão, foi convocar um sínodo, onde se reuniram todos os bispos dos territórios sujeitos ao seu poder; nas decisões do sínodo participou o próprio rei, que depois se encarregou de as fazer cumprir no seu reino. Os concílios gerais, tornados regulares a partir de 633, reuniam os bispos e os nobres sob a presidência do rei e «acabariam por não ser apenas assembleias destinadas à discussão de matérias religiosas, mas também de todas aquelas que, de acordo com o monarca, se ligavam ao bom governo do reino»[30].

A apropriação do Cristianismo como religião civil foi, pois, claramente continuada no espaço peninsular no período visigótico, o que teve também uma expressão jurídica. Na realidade, a monarquia visigótica dotou-se de leis já muito influenciadas pelo direito romano, pelo que puderam conciliar-se com a *lex terrena* da Igreja: o Código Visigótico de 654, posteriormente revisto, era já uma compilação e revisão de leis do fim do século V, que haviam codificado e romanizado, ainda na Gália, o antigo direito consuetudinário godo.

Após a invasão islâmica da península, os cristãos, nomeadamente moçárabes (que adoptaram a cultura árabe), mantiveram o direito visigótico, o que foi um importante elemento de continuidade com o período anterior, que pôde ser reforçada com o início da reconquista cristã a partir do reino asturiano. Até ao fim da reconquista no território português (1249), a matriz do direito será em boa medida consuetudinária, dispersa e local, sendo a antiga codificação uma referência mais do que uma prática; os costumes locais com valor de lei aparecerão muitas vezes consagrados nos forais das localidades (alguns anteriores à fundação do reino), concedidos pela autoridade real ou senhorial. Por seu lado, a própria actividade legislativa será muito escassa até meados do século XIII, havendo indícios de aplicação em Portugal de leis oriundas da cúria leonesa de 1017 e dos concílios de Coiança (1050) e Oviedo (1115).

## 3. O patrocínio senhorial à religião monástica

A persistência da ligação do grupo dominante nas sociedades cristãs do ocidente peninsular à Igreja latina ficou patente no facto de o repovoamento cristão do território portucalense (desde 868) se fazer acompanhar da im-

---

[30] Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal,* Lisboa: Círculo de Leitores, 2000 e 2002, vol. 1, p. 303.

plantação de pequenos mosteiros ligados aos condes do território e, depois, à nobreza de infanções a partir do fim do século XI. No século seguinte, famílias como Ribadouro, Maia e Baião protegeram a instalação de novos centros monásticos, beneditinos e cistercienses, já depois de D. Henrique ter recebido o governo do condado portucalense (1096): os nobres aliaram-se, assim, àqueles que na Igreja latina surgiam como os novos «interlocutores privilegiados das potências sobrenaturais, para melhor garantirem a sua "honra", a sua força, a sua prosperidade, a ilusão de vencerem o tempo»[31].

Nos mosteiros, os nobres fundaram os seus mausoléus familiares e estabeleceram as suas relações rituais com o sagrado através de uma liturgia mais impressionante (e percepcionada como mais eficaz); mais tarde, a própria monarquia portuguesa virá a tornar, a partir de 1131, o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra a sua sede religiosa (que passará depois para Alcobaça, com a deslocação da capital política para Lisboa). Por outro lado, na relação com os bispos jogou-se em boa medida o sucesso das estratégias de poder dos elementos da nobreza; daí que as veleidades autonomistas de D. Henrique e do seu filho D. Afonso face ao rei de Leão estivessem ligadas, como se verá, à sua preocupação de consolidar a dignidade da diocese de Braga, restaurada em 1070 e praticamente coincidente com o território do condado portucalense.

## 4. Contenção e integração da religiosidade popular

Mas este processo teve como pano de fundo uma complexa realidade sócio-religiosa de crenças e práticas ancestrais que tiveram de ser enquadradas e acomodadas a estas mutações das elites, mais marcantes nos ambientes urbanos. É aqui que entronca, na nova "sociedade cristã", uma tensão de longa duração entre a religiosidade oficial e a religiosidade popular, que se fará eixo da manifestação de uma diversidade latente sob uma aparente uniformidade. A persistência das gnoses mágico-vulgares (magia, artes divinatórias, astrologia) tem sido um fundo religioso irredutível ao Cristianismo, que este tentou conter e ao qual teve muitas vezes de se adaptar para sobreviver como estrutura de enquadramento. Daí que

---

[31] José Mattoso, *Identificação de um País: Ensaio sobre as Origens de Portugal (1096-1325),* vol. 1 *Oposição*, Lisboa: Edições Estampa, 1988, p. 191.

objectos antigos considerados sagrados, como as "porcas" ou *verracos*, fossem guardados junto aos pelourinhos dos concelhos ou muitos santuários, ermidas e romagens a eles associadas, de origem pagã, tivessem sido "cristianizados", tal como a crença na eficácia da invocação de forças sobrenaturais nos juramentos[32].

A lenta cristianização desse universo de crenças em forças benéficas e maléficas, ainda radicado no animismo, foi colocando os santos como protectores e agentes do bem e atribuindo todo o mal – e muitas vezes também os ritos considerados eficazes, mas concorrentes dos administrados pelo clero – ao diabo. Mas, para que a aceitação generalizada de tal mutação se pudesse dar, foi necessário que o clero se conseguisse impor, junto das massas não pessoal e interiormente convertidas, como o detentor do monopólio na administração de determinados sacramentos de profundo significado jurídico e religioso, nomeadamente os associados ao nascimento, ao matrimónio e à morte. Este monopólio do clero foi politicamente patrocinado pelos grupos dirigentes, sobretudo pelos já imbuídos do espírito da reforma gregoriana do século XI – que acentuava a separação do laicado e do clero, conferia a este último a administração dos sacramentos e à hierarquia encimada pelo papa o monopólio da investidura de párocos e bispos.

A organização clerical hierarquizada em bispos, arcediagos e párocos institucionalizou a presença secular e territorial deste monopólio sacramental que os bispos, com visitas frequentes e a realização de sínodos diocesanos anuais (a partir do século XI), tentaram sempre controlar e manter disciplinado. Os vestígios culturais e litúrgicos moçárabes, herdeiros do Cristianismo hispano-romano e visigótico, foram forçados à submissão a este novo modelo, à medida que o território ia crescendo para sul (as etapas fundamentais foram a tomada de Lisboa em 1147 e a conquista definitiva do Algarve em 1249).

## 5. Fronteiras políticas e eclesiais

Ora, a formação do reino de Portugal é contemporânea da reforma eclesiástica iniciada pelo papa Gregório VII (r. 1073-1085); neste período áureo

[32] Id., *Ibid.*, p. 396ss.

de influência do papado, a Santa Sé quis afirmar a autonomia institucional da Igreja (sobretudo na provisão dos cargos clericais) e a supremacia espiritual sobre os poderes temporais. É desta época a codificação do direito canónico, com o *Decretum* (c. 1140) de Graciano, e a tentativa de subordinação do direito civil em caso de contradição – doutrina que virá a ser explicitamente aceite em Portugal na cúria régia de 1211. Neste contexto, na cristandade latina, os poderes mais periféricos em relação ao sacro império romano-germânico tenderam a aliar-se a Roma, por muito que pretendessem manter os seus próprios privilégios na provisão de cargos na Igreja.

Neste sentido, não surpreende a estratégia de D. Afonso Henriques (r. 1139-1185) de se querer sujeitar a uma suserania directa ao papado como forma de consolidar a política autonomista de seu pai, tendo aparentemente, nesse propósito, a colaboração de D. João Peculiar, arcebispo de Braga de 1138 a 1175. A tentativa da coroa de Leão e Castela de, a par de se pretender transformar no vértice da pirâmide vassálica peninsular, impor a supremacia da sé de Toledo como centro espiritual da península evidencia a ligação entre os conflitos políticos e eclesiásticos da época, quase se assumindo como duas faces da mesma moeda nas lutas entre os principados ibéricos e entre as respectivas dioceses; e, neste contexto, a recusa do clero bracarense de sujeitar-se à supremacia de Toledo foi, pois, um processo convergente com o da autonomização política de Portugal. Quer na união quer na fragmentação, as unidades sociopolíticas tendiam a exprimir-se em termos dinásticos e diocesanos. Assim, apesar do conflito idêntico que opôs Braga a Compostela – que conservou até ao fim do século XIV a jurisdição sobre territórios portugueses mais a sul, como Lisboa e Évora –, o reconhecimento papal da realeza de D. Afonso Henriques (bula *Manifestis Probatum*, 1179) e a sua autonomia de facto parecem ter secundarizado estas rivalidades entre dioceses e, no geral, conduzido a uma uniformização funcional e progressiva de fronteiras políticas e eclesiásticas. Esta lógica de paralelismo jurisdicional era sentida como necessária ao exercício da autoridade real num contexto de harmonia entre a esfera eclesial e a civil; aos bispos também conviria a relação com um só soberano laico na administração da respectiva diocese, sobretudo se esse soberano a pudesse engrandecer.

## 6. O cerceamento da libertas ecclesiastica

A administração deste complexo institucional, no qual é muitas vezes difícil dizer o que é o "Estado", o que é a "sociedade" e o que é a "Igreja", era propensa a choques e sobreposições de poderes e funções, desde logo porque o monarca pretendeu assumir, na lógica da religião civil, uma posição política cimeira que comportava a intervenção em matérias propriamente eclesiásticas e a sujeição dos clérigos. Por outro lado, como se viu, a generalidade dos núcleos monásticos tinha patronos nobres ou reais e não raro recrutavam membros desses meios sociais, que neles assumiam responsabilidades e teciam compromissos. Em relação ao clero secular, muitas povoações gozaram do direito de eleger os respectivos párocos, o que foi sendo suplantado pelo padroado ou direito de apresentação das casas nobres e, nas terras sem senhor, pelo do rei; os bispos já antes haviam reclamado o cumprimento da norma canónica que lhes conferia o direito de confirmar e investir o pároco apresentado pelas assembleias municipais e reclamaram-no depois aos padroados senhoriais e real[33].

Assim, ocorreram vários conflitos em torno da *libertas ecclesiastica*, as imunidades e prerrogativas do clero que eram o suporte do seu estatuto social e religioso; o entendimento dos bispos (em geral com o apoio da Santa Sé) de que esse estatuto era conducente a uma posição de privilégio ou separação em relação à restante sociedade foi contrariado pela coroa, que o entendeu limitado e integrado numa ordem jurídica tutelada por si própria. Estas diferenças eram sensíveis sobretudo em matérias relativas à propriedade (esteio da *libertas*) e à administração da justiça. O clero gozava em princípio do privilégio de *foro*, isto é, de estar apenas sujeito aos seus próprios tribunais, mas a coroa revelou desde esta época querer limitar tal princípio às questões espirituais. A limitação da isenção fiscal foi igualmente ensaiada pelo lançamento, a favor da coroa, da décima sobre todas as rendas eclesiásticas (1320); outros privilégios diziam respeito à isenção de serviço militar, à inviolabilidade do direito de asilo em igrejas e à execução por párocos ou outros clérigos de disposições testamentárias com legados pios (o que a coroa combateu por não estar interessada no grande volume desses legados, parcialmente sub-

---

[33] Id., *Ibid,* p. 394ss.

traídos à sua acção fiscal). A imunidade do património eclesiástico, o último dos privilégios, revelou-se o mais sensível e motivou os conflitos graves dos reinados de D. Afonso II, D. Sancho II e D. Afonso III (1211-1279).

## 7. O clero do rei

Nestes conflitos, o clero estava profundamente dividido entre o rei e Roma, sendo de salientar que a ascensão ao trono de D. Afonso III, após a guerra civil de 1245-1248, foi a última mudança política decorrente de uma intervenção directa e eficaz do papado em Portugal. No entanto, foi sintomático que o novo rei, apesar dos compromissos com a Santa Sé aquando da deposição de D. Sancho II por Inocêncio IV (bula *Grandi non immerito*), prosseguisse e acentuasse a política real anterior, preocupando-se mais em pacificar a nobreza, tentando ser aceite como jurisdição superior, contra a privatização da justiça nas terras dos nobres.

Em 1266, deflagrou um novo e mais grave conflito (de que as inquirições de 1258 podem ter sido a causa) entre a coroa e o episcopado, que acusava o rei e a nobreza de desrespeito pela sua dignidade e privilégios; tendo alguns dos bispos partido para Roma, o rei não hesitou em nomear novos prelados que lhe fossem fiéis. Aliás, em todo este processo, no qual um papado em declínio se revelava impotente apesar dos interditos e excomunhões, houve clérigos que apoiaram a coroa e que se mostraram desligados das concepções eclesiológicas gregorianas de supremacia do poder espiritual; eram «canonistas destacados, muitos deles apoiavam a sua acção numa teoria dualista de poderes, de acordo com a qual o engrandecimento do poder civil era inevitável ao bom governo dos reinos»[34]. Mais tarde, haverá mesmo clérigos (por exemplo, criticados por Álvaro Pais, bispo de Silves, na sua obra *Collyrium fidei adversus haereses*) que porão em causa a autoridade pontifícia ou a suposta igualdade de autoridade entre a Bíblia e os documentos eclesiásticos (como os decretos conciliares ou as constituições papais); tais tendências revelam fenómenos de desafectação clerical a Roma ou à hierarquia que tinham um significado político evidente de reforço da tutela real sobre os assuntos eclesiásticos.

---

[34] Id., *Ibid,* p. 315.

## 8. Beneplácito e provisão dos cargos eclesiásticos

Apesar de a concórdia com o clero de 1282-1289, já no reinado de D. Dinis, ter uma aparência de mútuas cedências, foi a posição de força da coroa que prevaleceu, tal como, no governo da Igreja, as figuras do episcopado mais próximas do rei (do que Durão Pais, bispo de Évora em 1266, era uma das figuras emblemáticas). As medidas contra a amortização da propriedade eclesiástica (1286), bem como o acordo de 1309 com o conjunto dos prelados (à excepção do de Viseu, D. Egas, autor de *De Libertate ecclesiae*) ou a nacionalização dos bens da ordem do Templo em Portugal (desde 1319 Ordem de Cristo pela bula *Ad ae exquibus*), são indícios claros desta evolução, que se manteve sob D. Afonso IV e D. Pedro I. Este último estabeleceu, aliás, o princípio do *beneplácito régio*, que tornava obrigatória a autorização do rei para que fossem publicados em Portugal documentos ou ordens pontifícias; este princípio (já claramente estabelecido aquando das Cortes de 1361 e só abolido *de jure* em 1487), juntamente com a provisão régia dos principais cargos clericais, conferiu à coroa um controlo de facto sobre a estrutura eclesiástica do reino, entrelaçando-a com as suas próprias funções políticas e administrativas[35]. Este fenómeno era visível no

---

[35] O *s.v.* «Beneplácito régio» (Joel Serrão, org., *Dicionário de História de Portugal,* Porto: Figueirinhas, 1971, vol. 1) esclarece que a abolição *de jure* do mesmo em 1487 por D. João II se deveu a um tacticismo político de causa difícil de apurar, mas claramente para agradar ao Papado, e que foi criticada ou considerada nula por vários jurisconsultos de tão aberrante que parecia (estava confirmado por D. João I e inscrito nas *Ordenações* desde 1446). Ora, talvez não desagradasse ao rei que essa interpretação fosse feita dentro do reino; o beneplácito, prossegue o *s.v.*, teria sido *de facto* restabelecido pelo próprio D. João II em 1495, incumbindo o Desembargo do Paço de conhecer os escritos eclesiásticos e resolver quaisquer dúvidas sobre a sua execução – o que foi confirmado por D. Manuel (1497 e 1516), por D. João III (1525) e pelas *Ordenações Filipinas* até, no reinado de D. João V, se alargar a todas as bulas, breves, graças e despachos da Santa Sé. Deste modo, a disposição joanina e a lei pombalina de 1765 seriam reafirmações (com interpretação "maximalista"), mais do que inovações, o que explica a naturalidade da sua manutenção após o restabelecimento de relações de 1770 e o facto de se ter ainda alargado sob D. Maria I às instruções pastorais ou mandados dos bispos, o que foi mantido no período constitucional (o governo só, no caso de documentos com disposições particulares, e com as Cortes, se tivessem disposições gerais). O beneplácito era juridicamente entendido desde o início como dizendo respeito à certificação de que o texto em causa «é autêntico e genuíno e nada contém ofensivo das leis e dos costumes louváveis do País»; é sintomático que o *Tractatus de Manu Regia* (século XVII), referido *infra*, tenha tido uma *editio novissima* em 1742. Ver também Manuel de Oliveira de Chaves e Castro, *O Beneplácito Régio em Portugal* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1885), e Marquês de São Vicente, *Considerações relativas ao Beneplácito* (Rio de Janeiro, 1873).

elevado número de eclesiásticos que exerciam cargos civis, administrativos e diplomáticos ao serviço do rei, apesar dessa dependência ter sido contrabalançada com o recrutamento crescente de leigos letrados formados na universidade portuguesa (estabelecida em 1290) ou em universidades estrangeiras – essa "laicização" tornar-se-á patente ao longo do século XV.

Já sob os reinados de D. Fernando e D. João I, o chamado "cisma do Ocidente" e a divisão da cristandade entre os papas de Roma e Avinhão (1378-1417) reforçou o papel religioso e eclesiástico da coroa perante um papado fragilizado e um episcopado submetido. O fim do senhorio (temporal) dos bispos de Braga e do Porto sobre as suas cidades, respectivamente em 1402 e 1406, pôs fim ao último dos focos de discórdia grave entre a coroa e o episcopado e foi um marco importante na redução do clero a funções espirituais dentro do ordenamento político e jurídico do reino.

## 9. Direito romano e direito canónico

Apesar da subordinação *de jure* do direito civil ao canónico, a prática parece ter sido que os tribunais régios não só se impuseram aos eclesiásticos como transformaram o direito canónico em subsidiário do civil, nomeadamente em matérias que envolvessem *pecados*[36]. Esta subsidiariedade ligou-se à recepção do direito romano imperial (*corpus iuris civilis*), que foi introduzido pela coroa a partir de sínteses castelhanas depois traduzidas em português – como as *Flores de Derecho*, o *Fuero Real* e as *Siete Partidas* – e as fez usar pelos seus oficiais, nomeadamente os alcaides, a partir do reinado de D. Afonso III (como mostra o chamado *Foro da Guarda*). O direito romano serviu à coroa para ir impondo "correcções" aos costumes locais, de certa forma uniformizando-os, mas também para opor uma ordem jurídica civil àquilo que viria a ser o *corpus iuris canonici* (as *Decretais* de Gregório IX, de 1234, revistas e acrescentadas, num processo que terminou em 1500).

Dadas as concepções de poder supremo pressupostas no direito romano, a coroa usá-lo-á também como meio de impor a sua função de árbitro entre as várias fontes de direito e, dirimindo conflitos através do aumento da sua

---

[36] Gomes da Silva, *História do Direito Português,* p. 158.

própria actividade legislativa, far-se-á aceitar progressivamente como criadora de direito. Nesta actividade legislativa virá a estar assumida muito cedo a doutrina *rex in regno suo est imperator* (soberania real), afirmada mesmo perante um legado imperial no reinado de D. Dinis e pela embaixada ao concílio de Constança em 1417 – afirmava-se assim também em Portugal a doutrina da *exemptio imperii*, isto é, da soberania da coroa portuguesa perante as pretensões de restauração de uma autoridade imperial na cristandade. As leis emanadas da coroa virão a ser compiladas, primeiro sem qualquer sistematização (*Livro das Leis e Posturas*, fim do século XIV) e depois com alguma (*Ordenações de D. Duarte*, primeira metade do século XV); entre estas duas publicações, com D. João I, iniciou-se, porém, um verdadeiro trabalho de codificação de leis régias, já entendidas como leis gerais do reino, o que veio a originar as Ordenações Afonsinas (1446).

## 10. A paroquialização da Igreja estabelecida

Estas mudanças jurídicas foram simultâneas de uma mutação lenta mas fundamental na relação da Igreja com as populações, também com consequências civis – a organização do campo religioso português numa malha paroquial densa e completa, cobrindo todo o território. As paróquias não eram inicialmente unidades territoriais delimitadas sob a jurisdição do pároco, mas antes pontos de atracção e enquadramento das populações locais; estas podiam, nalguns casos, optar pela igreja a que queriam estar adstritas. Foi, porém, a regularização da cobrança do dízimo (e a sua repartição pelas paróquias), a partir do século XIII, que obrigou à sua delimitação territorial[37]. A tendência foi que as diferentes paróquias definissem um território envolvente afectando a população residente e que o expandissem até encontrarem os territórios envolventes das paróquias vizinhas, fechando-se assim a malha com que cobriam todo o reino.

Esta lógica territorial, que em grande medida já era a dos bispos, ajuda a explicar as tensões existentes com algumas ordens religiosas que obtiveram de Roma isenção canónica e cujos mosteiros e terras ficaram excluídos da jurisdição dos bispos e dos párocos. O aparecimento das ordens mendi-

---

[37] Mattoso, *Identificação de um País*, vol. 1, p. 404.

cantes, mais activas nas cidades por meio da pregação, da propagação da confissão auricular e do apoio às confrarias (em que se organizavam grupos profissionais ou locais com propósitos caritativos), despoletou também tensões relativas ao exercício da autoridade religiosa e sacramental perante os crentes. A própria coroa protegeu o estabelecimento destas novas ordens dominicana e franciscana em dioceses onde os bispos lhe eram particularmente adversos (como aconteceu no reinado de D. Sancho II) e assim encontrou nessas dioceses (Lisboa, Porto e Braga) novos aliados no clero para a sua política. De qualquer forma, a delimitação territorial das paróquias veio possibilitar que os párocos fossem assumindo um papel administrativo quotidiano e local que reforçou o protagonismo da rede paroquial na eficácia institucional do Catolicismo como religião civil do reino – e essa eficácia foi tanto mais aproveitada quanto a coroa foi capaz de expandir o seu controlo da provisão dos cargos eclesiásticos e de sujeitar os bispos.

## II. Primeiras penalizações da blasfémia e da heresia

O aumento da densidade da rede paroquial e as possibilidades abertas pela acção das ordens mendicantes potenciou as expectativas disciplinadoras da elite política e clerical sobre a restante sociedade. A luta contra as manifestações da religiosidade popular em maior contradição com a religião oficial era um pano de fundo de rotina que, embora tecido de contemporização e esforço catequético (muitas vezes também incidindo sobre os próprios párocos), encontrava crescentes meios repressivos de se afirmar; já a acção evangelizadora das ordens mendicantes começou a popularizar uma sensibilidade mais aguda entre os crentes do que era e não era ser cristão, contribuindo assim para reforçar a consciência de uma identidade religiosa e da existência de modos de ser e de estar “desviantes”. Essa evolução pode considerar-se visível no acompanhamento de penalizações que se foram instituindo.

Assim, a expressão de heresias foi em 1211 alvo da primeira medida penal de origem secular; com ela, D. Afonso II estabelecia o confisco dos bens para aqueles que fossem considerados hereges por sentença episcopal e equiparava o crime ao de lesa-majestade. Pela mesma altura (c. 1220), e em conflito com uns decretos publicados pelo prior dos dominicanos, frei Soeiro Gomes, contra os “delinquentes” leigos, o mesmo monarca

reclamou para a coroa tanto o monopólio da criação de novas leis como a punição da heresia. No início do século XIV, D. Dinis legislou também contra a descrença em Deus e na Virgem, estatuindo em tais casos a morte na fogueira; já a blasfémia só virá a ser penalizada com açoites ou castigos pecuniários no século seguinte, no reinado de D. Afonso V. No entanto, estas normas não só eram aplicadas muito esporadicamente como não obstavam a que vivessem no reino comunidades professando outras religiões nem que não existisse um «clima de liberdade de pensamento e de expressão», evidente, por exemplo, nas controvérsias relatadas por Álvaro Pais em *Collyrium*[38].

As normas preventivas da heresia destinavam-se aos cristãos nominais e decorriam das tensões da ortodoxia doutrinal da Igreja latina com as gnoses mágico-vulgares (que afectavam grande parte da população) e com as gnoses especulativas (que afectavam os meios letrados e deixaram vestígios da sua presença em Portugal sobretudo a partir do século XIV em torno das especulações joaquimitas sobre uma terceira era do mundo, cuja popularidade esteve ligada à pregação franciscana); podiam ainda ser extensíveis a problemas de teor mais disciplinar como o desrespeito por personalidades, objectos ou práticas tidas por sagradas e como tal reconhecidas pela lei civil.

## 12. As minorias judaica e muçulmana

A existência de comunidades de judeus e muçulmanos, não enquadradas na religião civil e excluídas da sua disciplina, foi uma realidade em Portugal até ao fim do século XV. A presença de judeus está atestada na Península pelo menos desde o século II d. C., tendo permanecido sob o domínio islâmico, a partir do século VIII, e depois sob a reconquista cristã; esta conduziu à expulsão e ao exercício da violência sobre os muçulmanos, uma parte dos quais foi reduzida à escravatura.

No entanto, nas partes do território em que a reconquista se consolidou, logo desde o século XII, os muçulmanos livres (*mudéjares*), tal como os judeus, receberam protecção régia e foi-lhes dada ampla liberdade de associação em

---

[38] Azevedo, *História Religiosa de Portugal,* vol. 1, p. 37.

autênticos enclaves jurisdicionais, respectivamente as judiarias e as mourarias. Nestas, de acordo com as leis judaica e islâmica, nomeavam magistrados próprios, exerciam a justiça entre si e gozavam de importantes direitos civis, extensíveis ao exercício da sua religião e à aquisição e alienação de propriedade[39]. Muitas destas comunidades receberam, pois, personalidade jurídica e estavam directamente dependentes do rei, dos seus funcionários e da sua justiça, sem que a Igreja ou as autoridades locais pudessem exercer sobre eles qualquer tipo de jurisdição. Esta relação estava patente na fórmula com que o rei os designava (*meus judeus* e *meus mouros*) e, no caso dos judeus, na existência de um alto cortesão – o rabi mor – que desempenhava a função de articulação entre o conjunto das comunidades e a coroa.

Só na segunda metade do século XIV foram tomadas medidas tendentes a separar do convívio com os cristãos os mouros e os judeus, tendo as Cortes de 1361 reclamado o fecho nocturno das mourarias e judiarias e pretendido desencorajar as relações entre fiéis das diferentes religiões, nomeadamente as amorosas. Tais medidas, em boa parte ineficazes, deveram-se a pressões clericais, que tendiam a ver nos membros das outras religiões autênticos "focos infecciosos" para os leigos cristãos (como era patente nas disposições do concílio de Latrão de 1215, largamente ignoradas na legislação portuguesa); mas o progresso destas ideias, sempre explorando a impopularidade de que gozavam os direitos das minorias, só é compreensível pela sua popularização através da pregação das ordens mendicantes e pela utilização que delas fizeram grupos emergentes de artesãos e comerciantes cristãos a partir do século XIV, pretendendo arredar a concorrência dos seus congéneres muçulmanos e sobretudo judeus[40]. Dada a proximidade dos estados islâmicos do norte de África, uma parte considerável destes muçulmanos remanescentes terá abandonado progressivamente o reino, sendo o seu número bastante menos expressivo que o dos judeus no fim do século XV (o que se tornou ainda mais notório depois da conversão forçada de 1492 em Castela, que trouxe cerca de 30,000 judeus espanhóis a refugiar-se em Portugal).

Esta pluralidade religiosa condicionada era vivida colectivamente, não pressupondo que os indivíduos de qualquer das religiões pudessem

---

[39] *Ordenações Afonsinas,* II, lxxi, ci.

[40] Azevedo, *História Religiosa de Portugal,* vol. 1, pp. 53ss. e 91ss.

autodeterminar-se em matéria religiosa. As medidas de separação entre as comunidades não deixavam de ser vistas nas minorias como formas de autodefesa e preservação face à tendência assimiladora da maioria. Por outro lado, em toda a sociedade seria exercido um controle social tendente a manter, mesmo dentro das minorias, a fidelidade à obediência religiosa em que cada indivíduo nascera. Existiram entre as três religiões, sobretudo da parte da maioritária, esforços naturais de proselitismo, mas que não estavam associados a medidas coercivas nem tiveram resultados relevantes.

## 13. A integração forçada das minorias na religião civil

Este estado de coisas manteve-se, *mutatis mutandis*, até à conversão forçada de Dezembro de 1496, que parece ter resultado da estratégia de unificação dinástica peninsular de D. Manuel I que, para tanto, se sentiu obrigado a adoptar a política de assimilação violenta já seguida em Castela e Aragão (os judeus espanhóis entrados em 1492 já tinham sido alvo de um tratamento extorsionário e, no caso dos clandestinos, de violências que incluíram o envio de crianças para São Tomé). As condições explicitadas no contrato de casamento do rei com a princesa D. Isabel de Castela (1497) e a promessa de entregar judeus procurados pela Inquisição espanhola parecem comprovar as razões políticas conjunturais que presidiram a esta ruptura do tradicional compromisso da coroa com as minorias. A redução à escravatura, a retirada dos filhos e a expulsão foram as medidas aplicadas a todos os que recusaram o baptismo, sendo dadas aos recém-convertidos (a partir de então chamados *cristãos-novos*), num primeiro tempo, garantias de igualdade – o que não impediu se espalhasse uma desconfiança social patente no violento motim de Lisboa de 1506, acicatado pelos dominicanos.

Mas estes acontecimentos tornaram evidente uma mudança da cultura política portuguesa, muito influenciada pela conjuntura espanhola e pela estratégia dos reis portugueses de tentarem hegemonizar a tendência para a unificação de toda a península. Essa tendência foi também interna a cada um dos reinos, considerando-se a uniformidade religiosa o seu esteio por excelência; desse modo, a religião civil tinha de representar e integrar a totalidade da sociedade. A Inquisição será o principal instrumento para almejar este desiderato, embora tenha também servido a estratégia das elites cristãs-

-velhas para combaterem a ascensão dos cristãos-novos ou a persistência da sua influência, de que por vezes já gozavam antes da conversão forçada. Embora tenham existido casos de (re)integração de cristãos-novos na elite (caso dos Crasto, ascendentes dos viscondes de Barbacena), vieram a ser tomadas medidas discriminatórias. Apesar de os estatutos de limpeza do sangue só terem surgido tardiamente em Portugal (entre as décadas de 1590 e 1620, já no período de unificação peninsular sob os Habsburgos), vieram a impor-se como medidas para impedir o acesso de cristãos-novos a cargos civis e eclesiásticos, ao que aqueles souberam resistir de modo relativamente organizado até à década de 70 do século XVII, revelando alguma consciência de grupo[41]. Em todo o caso, como seria de esperar, os cristãos-novos que permaneceram no País e resistiram às sucessivas contribuições forçadas para que a coroa prorrogasse um confisco geral dos seus bens, integraram-se progressivamente na identidade religiosa católica e na sua função civil, perdendo-se a ligação formal e consciente ao Judaísmo; a sobrevivência de práticas familiares não públicas aconteceu, no entanto, sobretudo em ambientes rurais e permite-nos falar de fenómenos persistentes e dispersos de *criptojudaísmo* que chegariam aos séculos XIX e XX.

## 14. O cerco da coroa à Igreja estabelecida

As tendências em que se inscreveram as medidas de D. Manuel I foram favoráveis ao acentuar do processo já anterior de sujeição da Igreja à coroa, o que foi visível numa série de acontecimentos da primeira metade do século XVI, do qual se destaca o estabelecimento da Inquisição; o fortalecimento financeiro da coroa com os rendimentos do comércio ultramarino foi um suporte importante desta política. Desde logo, este monarca e os seus sucessores foram conseguindo a concordância de Roma para colocarem membros da família real na alta hierarquia da Igreja, conseguindo também para a coroa, em 1514, o padroado sobre as terras de além-mar (antes conferido em 1456 à Ordem de Cristo); nesse mesmo ano foi estabelecida pelo papa a Bula da Cruzada, que fazia reverter parte dos rendimentos eclesiásticos para a coroa, em nome da expansão da fé em África e no ultramar. Igualmente o controlo sobre as três ordens militares (Cristo, Avis e Santiago) foi alcançado com o mestrado da ordem de Cristo (já concedido em 1484

---

[41] Azevedo, *História Religiosa de Portugal,* vol. 2, p. 55.

a D. João II), a concessão do padroado das igrejas das três ordens (1516) e, já sob D. João III, o mestrado das ordens de Avis e Santiago (1550) e, depois, pela bula *Proeclara carissimi in Christe* (1551), o mestrado perpétuo das três ordens. Em Dezembro de 1532, sob D. João III, foi instituída (com a oposição de Roma) a Mesa da Consciência, que, formada essencialmente por leigos, pretendia centralizar e administrar toda a política eclesiástica da coroa: este conselho e tribunal tinha como atribuições a «vigilância das instituições religiosas, assistenciais e culturais, em que, tradicionalmente, se reconhecia competência à Igreja, como a visitação e reforma dos mosteiros, hospitais, gafarias, albergarias, capelas, mercearias e da própria Universidade», o escrutínio sobre a execução de testamentos com legados pios e ainda a definição das competências no reino e suas conquistas da coroa e do papado em questões eclesiásticas[42]. Com esta instituição – que passou a denominar-se Mesa da Consciência e Ordens quando as três ordens militares ficaram igualmente sob sua jurisdição após 1551 –, ficava plenamente edificada a estatização da Igreja.

Finalmente, em 1562, a bula *Eximiae devotionis* concedeu perpetuamente ao rei a nomeação dos abades dos mosteiros e conventos (já concedida a D. Manuel em 1517), o que também significava que o estabelecimento de qualquer ordem religiosa ficava sujeita a autorização da coroa. Não surpreende, assim, que o ambiente político e eclesiástico tivesse em Portugal uma acentuada propensão regalista, como se depreende das palavras que um núncio pontifício daqui enviou para a cúria romana em 1534, afirmando que «neste reino há pouca reverência e respeito às expedições de Roma, tanto em coisas de justiça como de graça, tanto por parte dos eclesiásticos como dos seculares»[43].

## 15. O estabelecimento da Inquisição

Foi neste ambiente que a organização de um tribunal português do Santo Ofício foi solicitada a Roma em 1515 e começou a funcionar em 1531, a exemplo do que se passava em Castela e Aragão desde 1478, onde, sob controlo régio, operava com aparente eficácia na criação de uma uniformi-

---

[42] *Ibid.,* p. 152.
[43] *Ibid.,* p. 143.

dade religiosa e no controlo da manifestação de diferenças. Em 1536 e 1547 novas bulas papais concederam à coroa a organização completa da nova instituição, na qual foram colocadas altas figuras do clero (como o futuro cardeal-rei D. Henrique, irmão de D. João III e tio-avô de D. Sebastião), de modo a evitar incompatibilidades com interesses já instalados. Agregando várias dioceses e encimados por um inquisidor geral (nomeado pelo papa sob proposta do rei) que nomeava um conselho geral, passaram a existir quatro tribunais distritais (Évora, Lisboa, Coimbra e Goa) com estrutura e procedimentos complexos, patentes nos sucessivos *regimentos* (1552, 1570, 1613, 1640), e uma autonomia considerável de regulação interna.

Anualmente, eram publicados éditos de fé e de graça convidando os fiéis a confessarem ou a denunciarem os delitos criados: Judaísmo (de longe, o delito invocado na maioria esmagadora dos processos e das condenações), Islamismo, Protestantismo, heresias, blasfémias, solicitação no confessionário, sodomia, bigamia, superstição, magia envolvendo pacto com o demónio e, mais tarde, molinismo, jansenismo e maçonaria. Os éditos particulares podiam ser dirigidos a grupos específicos como os tipógrafos, livreiros e proprietários de bibliotecas e articulavam-se com a actividade de censura que passava pela publicação de um rol de livros proibidos (Índex) e pela vigilância sistemática sobre os portos do reino, os navios e as comunidades estrangeiras residentes[44].

A rede de colaboradores da instituição, denominados comissários e “familiares”, num número que oscilou entre pouco mais de 100 e 3000, enraizou a Inquisição na sociedade e tornou-a também num veículo de diversificação do mercado de privilégios vigente, sobretudo após a suspensão papal de 1674-81 e o subsequente “assalto” por interesses mais claramente temporais. A visibilidade do tribunal foi mantida com a regularidade dos autos-de-fé, que constituíam «uma espécie de “prestação de contas” da actividade desenvolvida»[45] entre 1536 e 1767, período para o qual estão contabilizados 44,817 processos e mais de dois mil relaxados ao braço secular para execução. Tendo revelado uma tendência profunda para a burocratização das suas funções, escudando-se numa procura de actividade que continuasse

[44] *Ibid.,* p. 117ss.
[45] *Ibid.,* p. 126.

a justificar a sua existência, a Inquisição funcionou essencialmente como instituição dissuasora e reguladora da diferenciação religiosa. De facto, a manifestação de diferenças parciais ou aparentes em relação à ortodoxia defendida podia sempre ser assimilada a um dos crimes definidos, dado que o desfecho dos processos dependia em grande medida da discricionariedade dos seus funcionários. Assim, foram muito raras, entre os casos julgados, as verdadeiras e declaradas heresias, tendo o tribunal contribuído – além da constante vigilância em que manteve a comunidade cristã-nova – para enfraquecer as tendências espiritualistas (ou "iluminadas") entre fiéis católicos, clérigos e leigos, particularmente devotos. Esta tendência revelou, como um dos legados da Inquisição – e que lhe sobreviveu –, uma desconfiança penalizadora do sentimento religioso que desvalorizasse a componente institucional, social e disciplinar da religião.

## 16. O impacto do concílio de Trento

A Inquisição pressupôs a assunção clara de uma mudança na lógica do papel do Cristianismo enquanto religião civil, porquanto, com esta instituição e com as tentativas de reforma da vivência religiosa na sequência do concílio de Trento (1545-1563), se passou a pretender influenciar não só o comportamento público das pessoas mas também as suas crenças privadas. A religião civil deveria passar a coincidir efectivamente com a religião privada de cada um dos súbditos, que ficavam explicitamente obrigados a essa coincidência e sujeitos a penalizações em caso de desvio de crença e comportamento. Tal projecto, tanto pela impossibilidade prática de o realizar como pelas concepções então dominantes, nunca fora assim explicitado e assumido pelo poder temporal durante a Idade Média, o que explica a tolerância de outras expressões religiosas e o controlo muito mais frouxo das opiniões e das práticas até à adopção de um modelo mais coercivo de religião civil por D. Manuel I, sob influência do ambiente peninsular. A coincidência cronológica dessa adopção com a divisão da cristandade no início do século XVI e a reacção católica às reformas protestantes tornou a Inquisição e os meios de controlo estatal da Igreja em inesperados instrumentos da reforma tridentina; esta veiculou um modelo completo de reforma espiritual da vivência religiosa dos crentes que como tal foi assumido também como projecto político, tornando a uniformidade religiosa almejada no início do século XVI uma utopia compacta, de características tendencialmente totalitárias.

Apesar das queixas ouvidas dos prelados, por exemplo nas Cortes de 1562 (não observação de privilégios de foro por funcionários seculares), que faziam lembrar agravos de trezentos anos antes, a Igreja estava efectivamente submetida à coroa e foi nesse contexto que recebeu as resoluções de Trento. A transposição dos decretos do concílio para a lei geral do reino significou, precisamente, que a coroa se assumia como executora no reino da reforma religiosa decidida em Trento (com participação portuguesa). Neste sentido, o acordo celebrado por D. Sebastião em 1578 com o estado eclesiástico foi uma revalidação da tendência regalista, mesmo que com aparentes cedências que, aliás, faziam todo o sentido do ponto de vista do patrocínio político da reforma tridentina – maior participação na supervisão de institutos pios ou possibilidade de, nalguns casos, efectuar a prisão de leigos[46].

## 17. A tentativa de reforma das práticas religiosas

No entanto, a reforma da vivência religiosa com a sua adequação a modelos mais exigentes de vida espiritual já despontara na passagem para o século XV com a renovação das ordens religiosas, destacando-se entre nós o aparecimento dos Jerónimos (1400) e dos Lóios (1471), sob o patrocínio de figuras da família real e da alta nobreza; por seu lado, a reforma das ordens já existentes inscrevia-se tanto na adesão a modelos mais exigentes de vida religiosa como à preocupação com a sua função social de enquadramento e edificação dos leigos, podendo passar pela criação de comunidades modelares (como o mosteiro da Madre de Deus de Xabregas em 1509 sob o patrocínio da rainha D. Leonor) que formassem clérigos capazes de espalhar um espírito de reforma e exigência da vida consagrada.

Estes precedentes reformistas, já patrocinados ou pela coroa ou por personalidades influentes, explicam a predisposição cultural e religiosa para o potencial bom acolhimento do espírito tridentino entre o clero e boa parte da elite secular. De uma comunidade assim reformada, o convento de São Domingos de Benfica, saiu frei Bartolomeu dos Mártires para assumir o arcebispado de Braga e tornar-se uma figura imbuída do espírito refundador do concílio de Trento – no qual participou activamente –, fundando um semi-

---

[46] *Ibid.*, p. 153.

nário no seu paço, intensificando as visitas às igrejas da diocese e fazendo traduzir e imprimir em língua vulgar, além dos decretos conciliares, o *Flos Sanctorum* (1567), bem como o seu *Catecismo e práticas espirituais* (1564), anterior ao *Catecismo romano* (1566, 1.ª ed. portuguesa 1590).

Em todo o caso, o esforço de catequização dos fiéis, pressuposto nos decretos de Trento, enfrentou dificuldades nunca ultrapassadas e retratadas na obra de Manuel Góis de Vasconcelos, *Caminho espiritual das almas cristãs* (1613): segundo ele, a ignorância da doutrina cristã era vasta tanto entre os montanheses incultos quanto entre os citadinos habituados à pregação, que entendiam a catequese como "doutrina de meninos" ou pura e simplesmente não a entendiam, preferindo os pregadores refugiar-se numa linguagem elaborada que impressionava mas não convencia nem formava; daí a ineficácia da penitência, da confissão e da comunhão, que se pretendia generalizar[47]. Deste modo, as formas modelares de vivência religiosa tenderam a implantar-se com sucesso apenas em meios restritos e através de uma fecunda literatura espiritual, não raro orientando-se, no caso dos leigos, para os meios mais instruídos e favorecidos da sociedade.

Foi essa a estratégia da Companhia de Jesus, aparecida em Portugal com Francisco Xavier em 1540 e logo interessada na formação dos "meninos fidalgos", para o que veio a conseguir, sob patrocínio régio, a refundação do Colégio das Artes em Coimbra (1555) e o estabelecimento da universidade de Évora (1559-1759). Tanto na formação de leigos como de clérigos, este espírito de religião modelar foi difícil de manter, dada a renovação geracional com membros nem sempre de idêntica vocação; daí que novos impulsos reformistas venham a surgir após períodos de reinstalação da rotina e maior contemporização com a falta de vocação na vida consagrada.

## 18. Confrarias, Misericórdias e cultura cívica confessional

Entre a sociedade alargada dos leigos, a sociabilidade e as formas de associação tiveram uma expressão confessional, como seria de esperar. Tratava-se da expressão possível para a época de um "direito de associa-

---

[47] *Ibid.,* p. 30.

ção". As confrarias e irmandades que já tinham raízes medievais[48] e base popular denominavam-se em geral a partir do santoral e pendiam para a organização ou apoio aos ritos festivos, enquanto as surgidas ou reformadas a partir da segunda metade do século XVI optaram por denominações ligadas às devoções promovidas pelo espírito de Trento (Santíssimo Sacramento, Nossa Senhora do Rosário e Almas do Purgatório), pendendo mais para o auxílio ao culto e as obras de caridade. O clero tentou orientar estas associações muitas vezes nascidas espontaneamente entre leigos ou promover a sua multiplicação, "protecção" que a coroa também tentou estender-lhes desde 1498, sobretudo no caso das irmandades da Senhora da Misericórdia, que fundaram hospitais e obras caritativas de vulto nas principais vilas e cidades do reino.

No fim do século XVI, e graças a um patrocínio régio que as fomentava mas também manietava, existia já uma centena de Santas Casas da Misericórdia, geridas por provedores e mordomos que, nas instituições principais, passaram a ser nomeados ou fiscalizados pela coroa (através dos provedores das comarcas); aliás, no concílio de Trento, por solicitação portuguesa, haviam sido reconhecidas as confrarias sob protecção régia (depois transpostas para a lei portuguesa), subtraídas à visitação eclesiástica e à tutela episcopal até nos assuntos espirituais – o que acontecia mesmo em algumas das confrarias devocionais mais importantes. Criou-se assim uma situação em que «as Misericórdias reduziram o espaço de manobra às restantes confrarias locais, em matéria caritativa, remetendo a sua actividade sobretudo para a esfera devocional»[49].

Empréstimos e dívidas mal geridos, patentes nos séculos XVII e XVIII e muitas vezes decorrentes das clientelas que se formaram nestas instituições patrocinadas, levaram a um ainda maior controlo da coroa, que estendeu a sua jurisdição a todas as confrarias que não fossem de fundação episcopal e as sujeitou a autorização administrativa para gestão de empréstimos e legados pios (provisão de 6 de Junho de 1785, reforçada pelo alvará de 19 de Outubro de 1806). Essa situação levaria, mais tarde, à dissolução da irmandade da misericórdia de Lisboa por decreto de 11 de Agosto de 1834,

---

48 Mattoso, *Identificação de um País,* p. 409.
49 Azevedo, *História Religiosa de Portugal,* vol. 2, p. 330.

passando a sua administração directa para a coroa e sendo reorganizada, juntamente com o Hospital de São José, pelo decreto de 26 de Novembro de 1851, que reformou o Conselho Geral de Beneficência criado em 1835[50]. Estas instituições seriam o germe da moderna assistência pública secular e estatal.

Existiram ainda associações que, apesar de dedicadas a obras mais profanas, adoptavam designações ou patrocínios simbólicos católicos, como a confraria do Espírito Santo da Pedreira dos mercadores de Lisboa (desde o século XV) ou a academia literária *Arcádia Lusitana* (1756), que tinha como símbolo o lírio da Imaculada Conceição. Esta cultura cívica confessional estava ainda patente em cultos nacionais, como o do Anjo Custódio de Portugal (introduzido por D. Manuel I e tornado obrigatório nas Ordenações a partir de 1521) e, mais tarde, no culto da Imaculada Conceição – que, patrocinado por Filipe II de Portugal (III de Espanha), tentou absorver os cultos marianos locais e foi reforçado quando o reino lhe foi consagrado em 1646 por proclamação das Cortes aceite por D. João IV.

## 19. A unificação jurídica do reino

Nas primeiras Ordenações do reino (1446), além da explicitação do direito geral em vigor, estabeleceu-se o princípio do *utrumque ius* para as fontes subsidiárias: o direito romano seria aplicado nas matérias temporais sempre que a sua observância não fizesse incorrer em pecado e o direito canónico nas matérias espirituais (nas temporais também só se o primeiro fosse omisso ou quando a sua observância trouxesse pecado); no entanto, no caso de questões não previstas na lei, se o recurso aos grandes juristas Acúrsio e Bártolo não fosse esclarecedor, o rei deveria ser consultado e criar lei. Apesar da dificuldade de o difundir e aplicar, este primeiro código não só encerrava um projecto de unificação do direito (instituindo regras gerais até para a multiforme administração municipal) como consagrava a capacidade legislativa geral da coroa e a legitimidade da sua intervenção alargada, o que foi um *tour de force* jurídico-político. Este processo consolidou-se, mais de meio século depois, com a revisão das Ordenações completada

---

[50] Maria Antónia Lopes, «As misericórdias de D. José ao final do século XX» *in* José Pedro Paiva (coord.), *Portugaliae Monumenta Misericordiarum,* Lisboa: C.E.H.R./U.C.P. e União das Misericórdias Portuguesas, s.d., vol. 1, p. 87.

no reinado de D. Manuel I (1521), na qual desapareceu a legislação relativa às minorias religiosas, se tentou uniformizar a aplicação da lei pelos juízes através dos assentos da Casa da Suplicação e, com a contemporânea reforma dos forais, se uniformizou o direito administrativo local; não menos importante foi a incorporação da *lei mental* de D. Duarte, que tornava as jurisdições e bens das casas nobres doações condicionais da coroa, sujeitas a confirmação desde D. João II.

A difusão da imprensa facilitou a eficácia desta unificação do direito a partir dos séculos XVI e XVII, bem como a afirmação do poder central da coroa, progressivamente animado por um espírito racionalizador já expresso na *boa razam* manuelina; esse espírito, por agora ligado ao projecto tridentino, transportou-se também para as matérias religiosas, identificando mais delitos e agravando penas. Assim, nas Ordenações, a heresia era punida com a morte e o confisco, enquanto a blasfémia (contra Deus ou os santos) fazia incorrer em penas pecuniárias, degredo ou açoites; a prática de gnoses mágico-vulgares (“feitiçaria”) ou a pretensa comunicação com Deus ou santos dava lugar a açoites e degredo, podendo a pena de morte ser aplicada quando usados objectos considerados sagrados na religião oficial. Em açoites, penas pecuniárias e degredo podia ainda incorrer quem benzesse animais sem autoridade reconhecida (do rei ou da Igreja); também podiam ser condenados os comportamentos considerados menos próprios dentro dos templos. Em regra, o apuramento da matéria de facto pertencia à justiça religiosa (Inquisição) e a execução das penas à coroa (Liv. V, i).

## 20. Em direcção ao regalismo

A mudança mais relevante do período de união dinástica com Espanha (a partir de 1580) foi a perda de influência portuguesa em Roma, que viria a ter consequências não só na secundarização do papel do padroado português do Oriente (sobretudo com a criação, em 1622, da Propaganda Fide), mas também na difícil regularização, depois da restauração de uma monarquia separada (1640), da investidura de bispos e de outros dignitários eclesiásticos. A Santa Sé só reconheceu a independência portuguesa em 1670, após o reconhecimento espanhol e o fim da guerra da restauração (1640-1668); durante esse período, as novas nomeações para cargos

eclesiásticos que requeriam confirmação papal – nomeadamente de bispos – ficaram congeladas, criando uma difícil situação que levou D. João IV, em 1649, a reunir uma comissão de teólogos que chegou a considerar legítima a sagração de bispos em Portugal sem recurso ao papa[51]. Foi ainda sintomático que a proposta papal de poder investir bispos sem menção à sua apresentação pela coroa portuguesa também nunca tenha sido aceite por D. Afonso VI e pelo futuro D. Pedro II, que, tal como o seu pai, percebiam que essa solução colocaria em questão o princípio do padroado régio.

Aquando da regularização das relações com a Santa Sé, a coroa pretendeu alterar a fórmula de confirmação papal das nomeações episcopais de *ad suplicationem* para *ad nominationem seu presentationem*, o que só foi plenamente conseguido em 1740, já no reinado de D. João V. Graças ao ouro brasileiro, e continuando a orientação do reinado anterior, este monarca contou com recursos para poder reatar a política manuelina de grandiosas embaixadas a Roma, que já haviam valido a Portugal a aquisição de um *cardeal da coroa* (1671) e valeram depois a elevação à mesma dignidade do arcebispo de Lisboa (1737), a elevação da capela real a basílica patriarcal (1716) e ao rei o título de *fidelíssimo* (1748). Esta reconquista de influência junto da Santa Sé fez-se sob um pano de fundo em que conviveram duas tendências aparentemente contraditórias.

Na forma como foi aceite a bula *Unigenitus* (1713) que condenava o jansenismo e como, em 1717, o senado da Universidade de Coimbra declarou que «o pontífice romano […] não erra nem pode errar» era evidente a tendência para continuar a reconhecer ao papado autoridade em questões de definição da fé em que assentava a religião civil; simultaneamente, manteve-se a tendência regalista anterior, patente no facto de desde 1669 haver o propósito de restaurar plenamente o beneplácito régio (em 1728, durante um conflito com Roma que durou até 1731, um decreto real declarou-o em vigor sobre qualquer «bula, breve, graça ou despacho do papa, ou de seus tribunais ou ministros») e da acção dos núncios ter sido cerceada e sujeita à fiscalização e recurso do Desembargo do Paço (1676). A política eclesiástica do marquês de Pombal, sob o reinado de D. José I, pautou-se também por esta dupla tendência e, em continuidade com ela, definiu o que seria, em geral, a orientação mantida até 1911.

---

[51] Azevedo, *História Religiosa de Portugal,* vol. 2, p. 159.

## 21. A conclusão do edifício regalista

A deliberada política agressiva do marquês de Pombal para com a Santa Sé, que motivou um corte de relações a partir de 1760, pretendeu exibir a determinação da coroa de completar a estatização da Igreja nos planos simbólico e das relações externas; esse desiderato ficou patente no restabelecimento do beneplácito régio (*de facto* em 1760, *de jure* pela lei de 6 de Maio de 1765), depois estendido a todas as pastorais episcopais (1768). A intervenção dos núncios apostólicos na Igreja portuguesa foi anulada em 1765 com a proibição do exercício de medidas disciplinares e da emissão de censuras sobre clérigos portugueses sem apoio da coroa, o que foi confirmado em 1779.

Às ordens religiosas, mesmo no caso da Congregação do Oratório, foram dados sinais de que deviam conformar-se ao ambiente regalista. O desfavorecimento e posterior expulsão da Companhia de Jesus (Setembro de 1759) deveu-se não só à oposição desta a interesses da coroa na América do Sul, mas também ao facto de se tratar de uma ordem com voto de obediência muito vincado ao papa – o que contribuiu para passar a ser encarada como um elemento disfuncional numa igreja nacional, dada, para mais, a sua relevante obra docente (isso permitiu, aliás, que, de um ponto de vista simbólico, Pombal elegesse os Jesuítas como representantes de tudo o que se opunha à sua concepção de Estado e de Igreja). A perseguição movida à Jacobeia, na pessoa do bispo de Coimbra (Miguel da Anunciação), em 1768-69, deveu-se não tanto às doutrinas espiritualistas e rigoristas do movimento, mas ao seu pendor anti-regalista. A mesma lógica presidiu à retirada de autonomia à Inquisição: em 1761, o inquisidor geral José de Bragança foi destituído por censurar o livro regalista *De potestate regia*, de João Inácio Ferreira Souto, passando desde então o tribunal a estar sujeito a uma intervenção crescente da coroa que, pelos estatutos de 1774, o desvinculou inteiramente de Roma e o tornou uma instituição régia apenas decorativa (a supressão da discriminação dos cristãos-novos em 1773 fez desaparecer os processos, entretanto tornados públicos).

A instituição da Real Mesa Censória (5 de Abril de 1768) e a aceitação por Roma da não obrigatoriedade do Índex em Portugal esvaziaram as funções

da Inquisição e tornaram completamente secular o critério da censura prévia das publicações pela coroa. A extensão aos clérigos (em 1762) do imposto da décima de 1654 e a sua sujeição aos tribunais régios em todas as matérias temporais (1769) pretenderam vincar a drástica limitação do foro eclesiástico que a coroa procurara há séculos realizar. Por sua vez, com a *lei da boa razão* (1769), os tribunais régios deixaram de aplicar o direito canónico, que deixou, assim, de ser direito subsidiário na justiça civil portuguesa. Aquando do reatamento das relações com Roma, em 1770, tanto a coroa como a Santa Sé davam já como adquiridas todas estas medidas[52]. Com o início do reinado de D. Maria I e a queda de Pombal em 1777 deu-se uma mudança parcial de pessoal político e apenas o reconhecimento do direito de confirmação pela Santa Sé dos benefícios providos pela coroa e de participação na censura de publicações (concordatas de 1778 e 1780).

## 22. A universidade e a secularização cultural

A permanência da guinada regalista da segunda metade do século XVIII foi evidente em determinadas características do ensino ministrado na universidade de Coimbra, que perduraram da reforma de 1772 até 1911.

A universidade portuguesa, nascida de um acordo entre o rei e o estado eclesiástico em 1288 (aprovado pelo papa em 1290), embora dotada de foro que a isentava da interferência dos concelhos onde esteve sedeada (Lisboa e Coimbra, até se estabelecer definitivamente nas margens do Mondego em 1537), contou sempre com tutela e patrocínio régios; na estrutura dos seus *estudos gerais*, orientada para a formação de clérigos (teologia), de juristas e de canonistas, estava subentendida a complementaridade dos direitos civil e canónico e a unidade funcional da Igreja e da ordem civil convergente na coroa. Até ao século XV, grande parte dos estudantes portugueses continuaram, no entanto, a preferir as universidades estrangeiras (nomeadamente Bolonha), devendo-se a D. João III um período de algum prestígio no século XVI, que viu nascer a escolástica conimbricense, a que se seguiu o abatimento em que a encontrará a reforma pombalina[53].

---

[52] *Ibid.,* p. 176.
[53] Gomes da Silva, *História do Direito Português,* p. 428ss.

Essa crise foi coincidente com a manifestação de uma desadequação crescente entre o projecto político da coroa e o projecto de sociedade cristã expresso na reforma tridentina da Igreja católica romana; a coincidência dos dois projectos, que fora a utopia político-eclesiástica do século XVI e de que a escolástica quinhentista e seiscentista era a suprema elaboração doutrinal, revelou-se desadequada às cada vez mais fortes expectativas secularizantes de parte das elites. A reforma dos estudos em 1772, com a introdução de novas disciplinas ligadas às tendências experimentalistas da filosofia e da ciência modernas, pretendeu estabelecer um novo pacto entre as elites do País, que retirava de facto ao clero a supremacia ideológica na justificação e reprodução cultural da unidade política da sociedade, questionando, a prazo, o comprometimento da coroa (e da universidade) com o projecto tridentino. É neste contexto que se afirmam as doutrinas seculares do despotismo esclarecido e depois, em debate e reacção com estas, as formulações "liberais" e "constitucionais" de entendimento da função do poder civil.

Na universidade, a formação teológica e canónica seguiu as obras do tradutor da Bíblia e teórico regalista setecentista António Pereira de Figueiredo – *Doctrina Veteris Eclesiae* (1765) e *Dedução cronológica e analítica* (1768) –, que tinham antecedentes em Gabriel Pereira de Castro (*Tractatus de manu regia*, 1625) e terão continuadores em, nomeadamente, Bernardino Joaquim da Silva Carneiro (*Elementos de direito eclesiástico português*, 1863). Embora alguns percursos individuais – como o da "ilustração católica" de Teodoro de Almeida – manifestassem a plena participação de clérigos nestas mutações culturais, entrara em decadência o papel orgânico das ordens religiosas na competição pela formação das elites para a gestão da unidade do reino. No período de 1807 a 1820, as invasões francesas, a guerra peninsular e a desestruturação do poder da coroa (com a retirada da corte para o Brasil) afectarão gravemente o estado das ordens religiosas, cuja reforma era já sentida e tentada em profundidade desde que o futuro D. João VI assumira a regência *de facto* em 1792.

## 23. Regalismo e pluralização política das elites

A partir da segunda metade do século XVIII, o papel da Igreja foi reequacionado numa vertente nacional e cívico-pastoral que passou a valorizar sobre-

tudo a missão do clero secular porque a actividade docente e edificadora da religião monástica se revelava cada vez mais desfasada das expectativas de elites crescentemente abertas a uma vida de realização e melhoria *no século*; a própria afirmação política da coroa como *Estado* – agência devotada à segurança e bem-estar seculares dos indivíduos –, já explicitada sob Pombal, era evidência dessa lenta deriva *secularizante* das elites que tenderam a apoiar-se na acção racionalizadora do poder central como uma autêntica força secular toda-poderosa. Esta mutação criará condições para que a coincidência coerciva de crenças privadas e de crenças públicas seja abandonada *de facto* (o que a autorização de capelanias e cemitérios estrangeiros e a tolerância para com as lojas maçónicas começou a indiciar no século XVIII) e depois *de jure*, com a instauração do liberalismo[54].

Grosso modo, entre 1750 e 1850, começou a desenhar-se uma liberalização das crenças privadas sob o pano de fundo de um Catolicismo que não podia ser abandonado como religião civil – quer porque a Igreja institucional se tornara parte fundamental e eficiente do corpo administrativo da coroa/Estado quer porque o enquadramento simbólico que fornecia ao conjunto da sociedade, sendo considerado útil, não tinha alternativa. Por essa razão, as lutas civis entre absolutistas, liberais e democratas (1817-1851), que foram o irromper de uma intervenção auto-organizada das elites nas decisões políticas gerais, não questionaram o arranjo regalista, mesmo quando aquela intervenção passou a processar-se num quadro estabilizado de selecção eleitoral não dependente de movimentos insurreccionais ou dos favores do monarca (a partir de 1852).

A religião civil teve, no entanto, de ser adaptada à circunstância de instauração de liberdades civis universais (consciência, imprensa, associação), pelo que a fácil abolição da Inquisição em 1821 foi pacífica. Já o destino das ordens religiosas jogou-se num período de guerra civil (1832-1834), no término do qual a abolição pura e simples acabou por ser também a medida mais fácil (tendo em conta a necessidade de reforma já sentida e os poucos incentivos para a empreender entre os anti-absolutistas vitoriosos); mas esta medida drástica não deixava de estar em consonância com o ímpeto secularizante e nacionalizador do regalismo, porquanto assim se

---

[54] Azevedo, *História Religiosa de Portugal,* vol. 3, p. 419ss.

enfraqueciam as ligações da Igreja portuguesa à tradição monástica e à sua inserção numa cultura religiosa transnacional. A reacção epidérmica das elites políticas ao *ultramontanismo* na segunda metade de Oitocentos explica-se pela natural adopção deste ímpeto regalista, que se tornara parte da cultura política dominante.

## 24. A religião no quadro da Igreja constitucional [55]

À normalização política de meados do século XIX, feita sob a Carta Constitucional de 1826 (outorgada por D. Pedro IV, defendida por D. Maria II e democratizada em 1852), correspondeu uma normalização religiosa: entraram em vigor o novo enquadramento jurídico-político da Igreja e a concordata de 1848 (que encerrou o cisma no clero secular motivado pelos diferentes alinhamentos políticos dos seus membros). Sob mudanças aparentes ou de nomenclatura, o edifício regalista não só permaneceu intacto como se consolidou: além de se manter a representação episcopal nas Cortes (Câmara dos Pares), o governo passou a prover em nome do rei todos os benefícios eclesiásticos (sendo abolidos os padroados privados).

De acordo com o Código Administrativo de 1842 (Art.º 108 §8.º) e as suas revisões seguintes (na verdade, desde o decreto n.º 23 de 16 de Maio de 1832), os governadores civis ficaram incumbidos de vigiar o exercício da autoridade eclesiástica (tornando-se superiores hierárquicos dos párocos em concorrência com as reduzidas competências pastorais dos bispos) e de superintender todos os estabelecimentos de piedade e beneficência (o que incluía confrarias, Misericórdias e respectivos hospitais)[56]. As misericórdias mantiveram-se as «pedras basilares do sistema nacional de beneficência», levando o processo de desamortização do seu património não necessário às actividades beneficentes (ordenado pela lei de 22 de Junho de 1866) a uma mudança da sua presença na sociedade, patente na fundação de «cozinhas económicas, balneários públicos, albergues nocturnos, apoios diversos ao ensino primário» e até caixas económicas em Viana do Castelo e Viseu, onde

---

[55] Partes dos §§24, 26 e 29 deste texto foram publicadas como «O caminho da tolerância religiosa em Portugal», *Portugal Evangélico* n.º 934 (ano XC), Junho 2010, pp. 8-9.
[56] Art.º 220 n.º 2 do Código Admnistrativo de 1886.

se mantiveram até 1968[57]. As atribuições das autoridades administrativas (tuteladas pelo ministério do reino) eram as mesmas antes detidas pela Mesa da Consciência e Ordens, uma parte das quais, no entanto – as pastorais e canónicas –, fora apropriada pelo ministério da justiça ("e negócios eclesiásticos").

Embora muito moderados em relação ao disposto nas antigas Ordenações, os Códigos Penais de 1852 e 1886 mantiveram a penalização de qualquer ataque às doutrinas da "religião do reino" («por factos ou palavras, ou por escrito publicado, ou por qualquer meio de publicação»), a proibição de actos de culto ou de proselitismo que lhe fossem contrários e a condenação da dissidência da Igreja estabelecida («apostatando, ou renunciando a ela publicamente») com a perda de direitos políticos (não dos civis). Estas disposições penais devem ser vistas como sobrevivências meramente formais da instituição do Catolicismo como religião civil, já que a prática administrativa e a jurisprudência foram claramente no sentido da tolerância – a dissidência crescente do Catolicismo não despoletou acusações dos procuradores da coroa e organizou-se mesmo em associações (caso do laicismo republicano e livre-pensador) ou até em comunidades religiosas (caso dos judeus e dos protestantes) a partir da década de 1860; da mesma forma, os actos de culto e proselitismo da pequena minoria protestante rapidamente foram tolerados após alguns conflitos dirimidos judicialmente[58].

Às disposições penais sobrepôs-se, portanto, a garantia do artigo 145.º-§4.º da Carta Constitucional de que «ninguém pode ser perseguido por motivo de religião», como demonstraram as normas do casamento civil no Código Civil de 1867 (cf. Art.º 1072ss) e a lei do registo civil de 1878, que claramente reconheciam e pretendiam servir os súbditos portugueses que, nas suas crenças privadas, não professavam as doutrinas da Igreja estabelecida. O artigo 6.º da Carta, que considerava como "religião do reino" o Catolicismo e autorizava aos estrangeiros cultos privados e templos discretos, era realmente omisso quanto à relação dos súbditos portugueses com a Igreja estabelecida; a ideia de que todos eram *ipso facto* membros dessa Igreja – algo que o texto não dizia – era uma pressuposição que a realidade e a forma como as autoridades a geriram se encarregaram de desmentir.

---

[57] Lopes, «As misericórdias», pp. 86 e 90.
[58] Azevedo, *História Religiosa de Portugal,* vol. 3, p. 447ss.

## 25. Militâncias católica e laicista

A situação do Catolicismo como religião civil foi deixando de satisfazer as expectativas de alguns sectores da sociedade que, perante a secularização convivente com o regalismo, ou queriam um Estado secular (avançando para a laicidade) ou pretendiam instaurar um Catolicismo militante que absorvesse em Portugal o paradigma da devoção das *três rosas brancas* (eucaristia, Virgem e papa)[59]. O *Syllabus errorum* (1864) e o I concílio do Vaticano, que em 1870 afirmou a infalibilidade papal, fragilizaram a aceitação ampla do Catolicismo como religião civil e reforçaram a legitimidade do pequeno sector da militância católica *ultramontana* que se vinha organizando com reduzido favor das autoridades – porque nalguns casos ligado a uma expressão política anti-liberal. A sub-reptícia instalação no País de novas ordens religiosas agravou esta incompatibilidade entre os católicos ultramontanos e um sector de opinião laicista cada vez mais militante (de expressão socialista e sobretudo republicana) que, na transição para o século XX, conquistara boa parte das elites (influência patente no controlo que ganhou do Grande Oriente Lusitano Unido, a obediência maçónica portuguesa cuja face profana e legal era o Grémio Lusitano desde 1869). O grau de radicalização do sector laicista, que ganhou uma coloração anticatólica fundamentada numa ideologia de inspiração positivista, ficou patente na sua incapacidade de aceitar a lei de 1901 que possibilitava a legalização de algumas daquelas ordens.

A instabilidade da conjuntura política e económica, que assumiu uma feição violenta no regicídio de 1908, favoreceu a tomada do poder pelo partido republicano em Outubro de 1910 e a religião civil católica soçobrou. No entanto, a liquidação da velha religião civil e a retirada aos bispos das suas funções constitucionais criou uma oportunidade única à militância católica *ultramontana* para ganhar o apoio inequívoco da hierarquia e com ela cooperar numa mobilização de massas, adoptando o modelo de acção dos próprios laicistas (que, no fim do século XIX, haviam criado associações

---

[59] A posição “pragmática” dos católicos regalistas pode considerar-se representada pelo constitucionalista J. J. Lopes Praça, que admitia a separação como modelo teoricamente mais perfeito mas que não deveria ser concretizado, pois implicaria a tomada da Igreja portuguesa pelo sector ultramontano (*Estudos sobre a Carta Constitucional,* II, p. 62ss).

militantes a favor da universalização obrigatória do registo civil, pondo em causa as últimas funções civis do clero). Entre a grande parte da população que tinha continuado a aceitar, até por razões culturais, a mediação religiosa do clero secular encontrou este Catolicismo mobilizador uma potencial base de apoio numerosa, que não deixou de impressionar um laicismo que revelou fraquezas e divisões (patentes no cisma da maçonaria em 1914-1925 e na vida política caótica e violenta que perdurou até 1931).

Com excepções e reservas, acabou por ser com apoios de ambos os lados que uma nova ordem política foi edificada em 1933, encontrando expressão num nacionalismo (de genealogia republicana) que funcionou como nova religião civil informal; esta acomodou o Catolicismo como elemento fundamental da identidade nacional, mas tornou o culto da nação e da sua história no eixo secular do seu universo simbólico e dos ritos e instituições do regime que o geriam. A militância católica, em grande medida pela legalização e institucionalização da sua acção mobilizadora (Acção Católica, 1933-1974), pareceu por vezes hegemonizar o controlado ambiente cultural da II República vigente até 1974[60]. Mas a permanência da secularização na sociedade portuguesa revelou, nas décadas de 60 e 70, os claros limites sociológicos e de eficácia dessa estratégia de *restauração católica*; por seu lado, a simultânea desafectação ideológica de sectores católicos e laicistas ao nacionalismo da primeira metade do século precipitou um ajustamento político de tipo revolucionário (1974-1976) que abriu caminho à actual III República.

## 26. A regulação administrativa e os seus antecedentes históricos

Mesmo quando sujeito à vigência de leis gerais, o poder executivo sempre teve entre nós a capacidade de emitir ordens (autorizações ou proibições particulares) com força de lei sob a forma de cartas (ou *cartas de lei* ou *lei*), alvarás, provisões, decretos, cartas régias, resoluções, avisos e portarias[61]; esse facto criou uma margem considerável de discricionariedade na sua acção administrativa, o que a tornava permeável a abusos ou a pressões

---

[60] Azevedo, *História Religiosa de Portugal,* vol. 3, pp. 136-245.
[61] Gomes da Silva, *História do Direito Português,* p. 368ss.

eficazes de interesses fortes, mas também funcionava como elemento dissuasor da acção dos particulares, dada a incerteza a que assim ficava sujeita. Este estado de coisas nunca foi completamente ultrapassado, mas pôde ser disciplinado pela separação de poderes instituída pelo liberalismo; mesmo assim, no que às crenças privadas diz respeito, a sua expressão e associação foram limitadas por um clima jurídico-político nem sempre claro. Como o caso de Robert Kalley na Madeira em 1843 parece demonstrar, a perseguição que lhe foi movida deveu-se ao facto de todo o processo ter sido conduzido pelas autoridades administrativas, ignorando o que a autoridade judicial inicialmente declarara[62].

Com o Código Civil de 1867, as associações passaram a reger-se pela regra do contrato de sociedade (Art.º 39, 1240ss), o que não requeria autorização administrativa para se constituírem; por este facto, tornou-se comum os grupos religiosos formarem sociedades que detinham imóveis (para templos ou escolas), jornais e tipografias, etc.[63]. Isto implicava serem "invisíveis" para o Estado enquanto entidades morais ou religiosas, caindo os eventuais problemas derivados de pretensas ofensas à religião oficial sobre membros individuais e sob a alçada do poder judicial – era assim que podiam existir em 1906 cerca de 150 grupos religiosos locais não católicos (frente a um universo de quase 4000 paróquias) e mais algumas colectividades a eles ligadas[64], sem contar com as 164 casas das 31 congregações católicas só legalizadas em 1901.

A lei de separação do Estado das Igrejas de 1911 alterou radicalmente esta situação, obrigando os grupos religiosos locais (incluindo as paróquias católicas) a constituir-se como *associações cultuais* e imiscuindo as autoridades administrativas na sua vida interna (às quais, segundo o Art.º 24, deveriam submeter aprovação de estatutos e enviar anualmente orçamento, inventário de bens e valores e documentos relevantes); ficavam novamente proibidas as ordens religiosas, que foram expulsas, e às associações legalizadas era limitada a aplicação de rendimentos e recepção de doações (Art.º 25, 34, 35)

---

[62] Cit. Robert Reid Kalley, *et al., O Catolicismo em Perigo na Madeira do Século XIX,* Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 2006, p. 30.

[63] Foi como sociedade que se constituíram, por exemplo, as protestantes uniões cristãs da mocidade (ver, por exemplo, o *Relatório e Contas da U.C.M. do Porto, 1900-1901*).

[64] Azevedo, *História Religiosa de Portugal,* vol. 3, p. 494.

e vedado o ensino[65]. A lei não reconhecia personalidade jurídica a nenhuma confissão, nem sequer à Igreja Católica, que assim se tornava, no seu todo, uma realidade inexistente para o Estado; por essa razão, algumas das consequências da aplicação da lei foram afastadas por revogações parciais em Fevereiro de 1918 e Julho de 1926, que permitiram um reconhecimento *de facto* da Igreja Católica, que abriu caminho para uma concordata.

Com a II República, a possibilidade de constituição de associações religiosas de diferentes confissões manteve-se (Código Administrativo de 1936, Art.º 387), embora, dado o reforço da margem de manobra das autoridades, não se tenha instalado a confiança que fizesse as minorias ultrapassarem a «situação de mero facto» em que viviam[66]; como explicou um dos juristas que teorizou a legitimidade desta ampla regulação administrativa, «o sistema dos órgãos administrativos recebe, pois, da lei a faculdade de definir a sua própria conduta para realização dos fins que lhe estão designados e de impor à generalidade dos cidadãos o respeito dessa conduta, podendo exigir deles a adopção do comportamento adequado à eficácia da acção administrativa»[67].

---

[65] Cf. Carlos Oliveira, *Lei de Separação do Estado das Igrejas: Anotada,* Porto: Companhia Portuguesa Editora, 1914.

[66] Antunes Varela, *Lei da Liberdade Religiosa e Lei de Imprensa,* Coimbra: Coimbra Editora, 1972, p. 15ss.

[67] Marcelo Caetano, *Manual de Direito Administrativo,* Coimbra: Coimbra Editora, 1956, p. 16. Sobre a consagração progressiva desta "regulação administrativa" e do contexto de evolução do Direito que a favoreceu, é elucidativo o texto de Júlio de Castro Caldas, «Sobre o novo Código Civil», *O Tempo e o Modo* n.º 46 (Fevereiro de 1967), pp. 175-190. O Código Civil de 1966, que substituiu o código "de Seabra" (1867), sujeitou explicitamente a liberdade de associação (constituição de pessoas colectivas) à discricionaridade do poder executivo (art.º 158.º); segundo Caldas, isto era suficiente para fazer o visconde de Seabra levantar-se do túmulo para escrever uma das suas *Apostilhas* contra o novo código! Tal como no caso das inovações respeitantes à propriedade, o novo código consagrava doutrinas que se tinham já estabelecido no Direito português da primeira metade do século XX e que haviam tornado o Código de 1867 uma sobrevivência deslocada, e remendada, do século XIX: o autor cita Antunes Varela, que reconhece que o novo código confirma que "as leis, no geral, se dão conta das numerosas restrições que hoje limitam a antiga soberania absoluta do proprietário". Da mesma forma, a regulação (discricionária) do direito de associação pelo poder executivo era uma prática corrente cuja plena "legalidade" foi permitida pela eliminação do Código de 1867. Nesta evolução tem papel central o direito administrativo, cuja fase de "nacionalização e construção científica" Marcelo Caetano considerava iniciada em 1914 (*Manual de Direito Administrativo,* pp. 165-173). A Lei de Separação de 1911 é já, em grande medida, a consagração plena da lógica do direito administrativo no âmbito do religioso.

## 27. As concordatas de 1940 e 2004

Na concordata celebrada com a Santa Sé em 1940, a República Portuguesa reconhecia à Igreja Católica personalidade jurídica, permitindo aos católicos portugueses o que nunca fora claro que a coroa/Estado tivesse antes pretendido: que «em tudo quanto se refere ao seu ministério pastoral» aqueles pudessem «comunicar e corresponder-se» com a Santa Sé, «sem necessidade de prévia aprovação do Estado para se publicarem e correrem dentro do País as bulas e quaisquer instruções ou determinações» da cúria romana (Art.º 2); tratava-se do fim do beneplácito. Da mesma forma, era isentada da tutela do Estado a organização da Igreja, conferindo-se automática personalidade jurídica às associações ou institutos aprovados pelos bispos (Art.º 3); era o fim do regalismo. O Estado, embora reconhecesse o direito dos cidadãos de solicitarem isenção deste regime, estabelecia como norma nas escolas públicas o ensino da moral católica (Art.º 21); por outro lado, embora reconhecesse o casamento católico e a sua indissolubilidade, só o validava por registo civil (Art.º 22, posteriormente modificado pelo protocolo adicional de Abril de 1975, que possibilitava o divórcio civil dos casados catolicamente). As dioceses e as circunscrições missionárias eram subsidiadas pelo Estado para colaborarem na administração ultramarina (Art.º 27 e acordo missionário) e era reconhecida a nomeação dos bispos pela Santa Sé – embora, numa inversão do processo tradicional, passasse a ser o Estado a confirmá-la. Se a I República destruiu o edifício regalista, excluindo a Igreja Católica de um espaço público que só o Estado deveria ocupar (uma pretensão inverosímil que não pôde manter-se muito tempo), a II República completou aquela liquidação, mas dando à Igreja uma inédita autonomia num regime de parceria com o Estado, que também teve problemas.

De facto, os sectores laicistas nunca deixaram de contestar esse aspecto do regime concordatário, o que se acentuou com a crise da plataforma nacionalista que apoiava a Constituição de 1933 e da qual também muitos católicos se dessolidarizaram. Assim, a concordata de 2004 veio a reconhecer situações de facto decorrentes do esboroamento do modelo de parceria após 1974: o fim da confirmação pelo Estado da nomeação dos bispos, a presença da religião no ensino público como opcional e por solicitação das famílias (o contrário de 1940), a existência de facto da conferência episcopal portuguesa (Art.º 8), o

reconhecimento em 1971 da universidade católica (Art.º 21) e o completo desligamento das circunscrições civis das eclesiásticas, embora mantendo a sua coincidência com as fronteiras nacionais (Art.º 9) e o conceito de um regime fiscal não penalizador das actividades propriamente religiosas (Art.º 26, 27).

## 28. As mutações na assistência e no ensino

Ao longo da evolução histórica que acompanhámos, o Estado manteve uma presença muito forte e absorvente na sociedade; tratou-se de uma construção de vários séculos, que lhe permitiu desligar-se da Igreja e da confessionalidade, mantendo as funções simbólicas e providentes que se atribuiu no passado. Sob o regime de separação, até à actualidade, o Estado manteve a tradicional tutela sobre as instituições de assistência, incluindo as Misericórdias. Estas, dada a obrigatoriedade instituída em 1866 de converterem as suas receitas em títulos da dívida pública, foram profundamente afectadas pela inflação monetária da década de 20 do século XX, que desvalorizou aqueles títulos, empobrecendo-as e forçando-as a restringir as suas actividades numa época em que a procura dos serviços de assistência pública era mais premente; por outro lado, a desconfessionalização do Estado tornou problemática a articulação das políticas estatais de assistência com a rede das misericórdias (306 em 1924), muito embora a I República não a tenha hostilizado. Ainda consideradas os órgãos coordenadores da assistência a nível concelhio no decreto de 23 de Julho de 1928, as misericórdias viriam a ser consideradas pelo Código Administrativo de 1936-40 organizações «canonicamente erectas», sendo os respectivos *compromissos* ou estatutos aprovados pelo Governo[68]. Esta «confusão histórica e jurídica»[69], que colocou as misericórdias na esfera eclesiástica e, pela primeira vez, facilitava a sua sujeição à tutela episcopal católica romana num contexto de separação com o Estado, levou a uma confessionalização e clericalização das misericórdias que acabou por chocar com a vontade política de criação de um serviço de assistência puramente estatal, instituído pelos decretos 413/71 e 351/72 e prosseguido pelo decreto 618/75, que nacionalizou os hospitais concelhios, esvaziando as funções das misericórdias.

---

[68] Cf. também Art.º 372 do D.L. 27424 de 31.12.1936, Art.º 433 do D.L. 31095 de 31.12.1940 e o D.L. 119/83 de 25 de Fevereiro, que mantiveram basicamente este quadro jurídico.
[69] Azevedo, História Religiosa de Portugal, vol. 3, p. 494.

Outro processo de estatização directa aconteceu no campo do ensino, no qual a intervenção estatal era mais antiga, com a criação de instituições de ensino médio (organizadas na reforma de 1836) e, já numa lógica de fundamentação cultural e simbólica do Estado e da integração cívica dos cidadãos, com investimento numa rede escolar primária na I e II Repúblicas, que instituíram também o monopólio curricular e o licenciamento dos privados e cooperativos. Este processo deu-se num campo em que outras iniciativas eram escassas e débeis, sucumbindo à expansão da oferta e da regulação do Estado. Mesmo sem a componente de formação nacionalista que teve na I e II repúblicas (e que era, em termos práticos, um suporte importante de uma religião civil informal), este sistema de ensino tem funcionado como um meio de reprodução e regulação cultural de que o Estado na sua organização actual também não abre mão.

## 29. As leis de liberdade religiosa de 1971 e 2001

O Catolicismo, cuja vitalidade religiosa sobreviveu às funções civis que desempenhou, teve de ser acomodado, pelo regime concordatário, a estas mutações históricas, redefinindo-se o seu espaço social. As outras expressões religiosas, minoritárias, só puderam ter mais tarde um processo de acomodação similar, à medida que se tornaram mais visíveis e representativas – em 1999, existiam já cerca de 2500 grupos locais não católicos[70]. Essa necessidade foi reconhecida na lei de liberdade religiosa de 1971, que lhes permitiu constituírem-se como pessoas colectivas religiosas organizadas de acordo com as suas regras internas mediante uma inscrição no ministério da justiça (bases IX, XI, XV), e foi aprofundada pela lei n.º 16/2001 de 22 de Junho, que estendeu a estas expressões os direitos reconhecidos aos católicos nas duas concordatas: dia de descanso semanal e feriados religiosos próprios (Art.º 14), equiparação para efeitos fiscais dos ministros do culto aos membros de institutos de vida consagrada católicos (Art.º 16), reconhecimento do efeito civil do casamento religioso (Art.º 19), educação religiosa opcional nas escolas públicas (Art.º 24) e benefício fiscal das actividades propriamente religiosas (Art.º 32).

---

[70] Lopes, «As misericórdias», p. 102.

# CAPÍTULO 5
# O Judaísmo no campo religioso português contemporâneo

## I. Antecedentes históricos

A moderna presença do Judaísmo em Portugal tem uma relação muito ténue com as comunidades judaicas existentes por altura da conversão forçada de 1496[71]. No entanto, a capacidade que os chamados *cristãos-novos* tiveram de organizar-se para defender os seus interesses nos dois séculos seguintes indicia a permanência de uma identidade e de uma solidariedade que sobreviveram à proibição da expressão pública ou privada da fé judaica como tal reconhecida. Não é impossível que algumas dessas famílias tenham mantido uma consciência judaica até à abolição das leis da pureza do sangue em 1773 e que tenham ainda conseguido fazê-la sobreviver até à reabertura legal de uma sinagoga em Lisboa em 1813; aliás, há notícia de que alguns descendentes de cristãos-novos frequentaram nessa época os locais de culto judaico na capital[72]. De qualquer forma, esses casos seriam muito poucos, dado que não deixaram memória na comunidade judaica que se organizaria, algumas décadas depois, na cidade.

Nessa perda de rasto de uma possível continuidade entre o Judaísmo português quatrocentista e o contemporâneo ficou patente a pressão assimilacionista da sociedade envolvente em relação aos núcleos de prática religiosa judaica em Portugal. Embora essa assimilação já fizesse sentir-se antes da conversão forçada, como várias disposições das *Ordenações Afonsinas* deixam perceber, no século XIX e XX ela esteve ligada tanto à secularização geral da sociedade portuguesa como aos casamentos mistos que foram afectando a identidade judaica numa comunidade com um número reduzido de famílias.

---

[71] Sobre os Judeus e cristãos-novos em Portugal antes do século XVIII, ver *supra* o capítulo 4 deste livro, sobretudo secções 12, 13 e 15.

[72] Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal,* Lisboa: Círculo de Leitores, 2000 e 2002, vol. 3, p. 439.

A pressão assimilacionista marcou inclusivamente os núcleos criptojudaicos subsistentes, dado que a generalidade das famílias que preservaram vestígios privados de práticas judaicas não revelaram tendência de se reaproximarem do Judaísmo ortodoxo, no qual já tinham dificuldade de reconhecer-se. Assim, estas práticas, mesmo num período histórico de inteira tolerância (a partir de 1834, pelo menos), continuaram a extinguir-se lentamente até, nos anos 20 do século XX, o abade Baçal e Samuel Schwarz identificarem na Beira interior e em Trás-os-Montes alguns dos últimos vestígios dessa realidade – que teria sido muito mais extensa em séculos anteriores.

## 2. Uma comunidade imigrante

A comunidade israelita de Lisboa que se formou no século XIX deveu-se à imigração judaica oriunda do Norte de África e de Gibraltar, boa parte da qual descendia eventualmente de judeus ibéricos (o que indiciam nomes como Cardoso, Pinto ou Sequerra). No entanto, foram as oportunidades de negócio, aliadas a um clima já de relativa tolerância a partir do último quartel do século XVIII, que trouxeram a Portugal uma comunidade cujas famílias estavam essencialmente ligadas ao comércio. É isso que explica o estabelecimento temporário desta imigração nos Açores e no Algarve a partir do século XIX. Porém, nos anos 1920, essa presença nestas duas regiões estava em processo de extinção: em Faro, subsistiam apenas membros das famílias Amram, Sequerra e Ruah, com uma sinagoga e um cemitério; nos Açores, permaneciam as famílias Delmar, Levy, Sebag, Benarus, Bensaúde, Katzan, Friedman e Gordon, com uma sinagoga em Ponta Delgada (São Miguel) e cemitérios também em Angra do Heroísmo, Horta e na ilha das Flores.

Desde então, enquanto comunidades organizadas, esta presença judaica desapareceu. Idêntico destino teve a florescente presença judaica oitocentista no arquipélago de Cabo Verde, de que, nos anos 1920, já só se conheciam vestígios e ruínas: os apelidos Wahnon, Levy, Cohen, Benoliel e Anahory e a sinagoga e cemitério de Santo Antão. Só em Lisboa esse estabelecimento de uma moderna comunidade judaica se veio a revelar duradouro, ao ponto de membros de algumas das famílias que a compunham (Amram, Attias, Azankot, Baruel, Benarus, Benoliel, Bensaúde, Ezaguy, Friedman, Gordon, Israel, Jakobson, Korn, Levy, Terlo, Ruah ou Sequerra), também estabeleci-

das por razões económicas, se terem vindo a destacar por outros tipos de contributos para a vida pública, nomeadamente o universitário e literário, bem como em actividades ligadas à medicina[73]. Alguns destes apelidos indiciam que a presença judaica noutras regiões do País, e mesmo no ultramar, teve tendência a deslocar-se para Lisboa em face do declínio das condições económicas que a haviam levado a essas paragens.

## 3. A comunidade de Lisboa

Remonta a 1801 a formação de uma comunidade judaica em Lisboa, em continuidade histórica até à actualidade. Formado ainda em torno da comunidade britânica da capital, o meio judaico de Lisboa tinha já em 1810 três locais de culto na cidade e, a partir de 1813, a sinagoga *Shaar Hashamaim*, dirigida pelo rabino Abraham Dabella, que foi até à sua morte, em 1853, o líder religioso dos judeus lisboetas. Foi, aliás, no seguimento do seu falecimento que, nesse ano, se constituiu formalmente a Comunidade Israelita de Lisboa, dirigida, entre outros, por Leão Amzalak. Porém, as cisões religiosas ocorridas na comunidade em 1860 e 1880, que a dividiram primeiro em dois e depois em três grupos de oração, tê-la-ão impedido de aproveitar plenamente as condições favoráveis à sua organização no contexto das décadas de 1860 e 1870. A partir destas décadas, no terceiro quartel de Oitocentos, várias disposições legais – nomeadamente no Código Civil de 1867 – claramente reconheciam não só a possibilidade de se ser súbdito português com outro credo religioso que não o católico como de constituir associações e gozar do direito de usar o registo civil para contrair matrimónio e concretizar outras formalidades. Por estes anos, aliás, grande parte dos judeus de Lisboa seria já de nacionalidade portuguesa.

A caminhada para a consolidação da comunidade foi desbloqueada com um processo de reunião das três sinagogas em 1894-1897, do que viria a resultar um único local de culto, a sinagoga *Shaaré Tikvá*, inaugurada em 1904 na rua Alexandre Herculano[74]. Reconstituiu-se então a Comunidade Israelita de Lisboa, presidida por Abraham Bensaúde (um dos mais

---

[73] Joshua Ruah, *s.v.* «Comunidade Judaica», *Dicionário de História de Portugal* (coord. António Barreto e Maria Filomena Mónica), vol. VII (A/E), Porto: Livraria Figueirinhas, 1999, pp. 384-385.
[74] Azevedo, *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, p. 441.

importantes comerciantes da cidade e membro da Associação Comercial de Lisboa), mais de quarenta anos depois da sua primeira constituição. Nessa altura, já várias associações judaicas se haviam formado, como a que tratava dos serviços de *shehitá* (unificados em 1894), a associação de beneficência Somej Noflim (1865), a Ozer Dalim (fundada em 1882 por Moisés Amzalak para apoiar os menos favorecidos a celebrar o sábado), a irmandade Guimelut-Hassidim (1892) e a cozinha económica em 1899. Algumas destas associações precisariam de ter sido aprovadas pelas autoridades administrativas, que tinham jurisdição sobre as questões sanitárias e de beneficência; e, de facto, há informação sobre alvarás passados em 1868, autorizando o cemitério judeu da calçada das Lajes, e em 1892, ratificando os estatutos da Guimelut-Hassidim[75]. Da mesma forma, para a construção da sinagoga, ter-se-á constituído uma associação proprietária e gestora do imóvel (de acordo com o Código Civil de então, pela regra do contrato de sociedade), que seria a face legal da Comunidade Israelita da capital. Por altura da inauguração da sinagoga, em 1904, estava, pois, plenamente constituída a comunidade judaica lisbonense, já com meio século de história institucional e um século de presença contínua legal.

## 4. O significado dos estatutos de 1912

Os estatutos submetidos em 1911 pela comunidade lisboeta às autoridades administrativas do distrito decorreram da obrigação que a lei de separação das Igrejas do Estado, de 20 de Abril daquele ano, criava para todas as comunidades religiosas existentes no País. Todas, incluindo as paróquias católicas, ficavam obrigadas a constituir-se como *associações cultuais*, de acordo com o modelo de estatutos que a comissão central de execução da lei de separação enviou aos concelhos a 5 de Novembro de 1911. A dúvida manifestada pelas congregações protestantes sobre a aplicabilidade às minorias religiosas das apertadas regras de vigilância definidas na lei foi desfeita pelo ofício da direcção-geral dos assuntos eclesiásticos de 11 de Abril de 1912, que inequivocamente esclarecia a obrigatoriedade das mesmas para todas as confissões.

---

[75] Esther Mucznik, «Comunidade Israelita em Portugal: presença e memória», *História* n.º 15 (Junho 1999), p. 34.

Assim, a aprovação dos estatutos, a 9 de Maio de 1912, não foi uma generosa concessão do novo regime aos judeus da capital, mas um resultado de a comunidade ter cumprido as obrigações prescritas na lei, sem o que não poderia continuar a ser considerada legalmente constituída. Entre outras dificuldades colocadas aos grupos religiosos minoritários, era vedada a possibilidade de terem dirigentes estrangeiros – o que muitas vezes acontecia com os ministros do culto – e de ministrarem ensino religioso nas escolas que gerissem. A propósito destes condicionalismos, a comunidade judaica só em 1929 concretizou a primeira tentativa de erguer uma escola em Lisboa; a iniciativa, de Adolfo Benarus, orientada para os ensinos primário e secundário, associava ao currículo oficial estudos de língua e história hebraica, mas não poderia ministrar nenhum ensino propriamente religioso. A escola durou até 1943, dada a falta de alunos que justificassem a continuação da instituição.

## 5. Sefarditas, askenazim e criptojudeus

Dada a origem geográfica dos modernos judeus portugueses, a comunidade de Lisboa no início do século XX era essencialmente sefardita, isto é, descendente de judeus ibéricos ou de judeus do norte de África que haviam recebido influências ibéricas após o acolhimento de refugiados portugueses e espanhóis posterior às conversões forçadas do fim do século XV. Mas as décadas de 1920 e 1930 foram um período de chegada a Portugal de uma primeira leva de refugiados judeus da Europa central e de Leste (sobretudo da Rússia e da Polónia); tratava-se, pois, de judeus de tradição askenazim, cuja relação com o ambiente sefardita de Lisboa não foi fácil. Daí que tivesse havido necessidade de apelar à sua reunião à comunidade já existente.

Durante a Segunda Guerra Mundial, a segunda leva de refugiados era também askenazim (Alemanha, Áustria, Europa Central), mas, na sua maioria esmagadora, estava em trânsito para a América, pelo que não fez crescer significativamente o número de judeus residentes, mas alterou a dominante componente cultural sefardita: em 1892, dos 131 chefes de família, apenas 4 são askenazim; nos anos 1920, em 179 membros contribuintes, 12 são askenazim; mas, em 1950 (sem grande diferença relativamente à década de 1960), num conjunto de 290 chefes de família, já 164 são askenazim.

Este desequilíbrio a favor dos membros askenazim mais recentes também se pôde dever à maior assimilação das famílias mais antigas (sefarditas), que foram desaparecendo da comunidade[76].

A constituição tardia da comunidade do Porto, na década de 1920, explica que os seus membros fossem basicamente askenazim, tendo então recentemente chegado ao norte do País. A comunidade foi fundada em Junho de 1923 pelo criptojudeu convertido Artur Barros Basto, que pretendia transformá-la na sede de um autêntico renascimento judaico no norte do País, trazendo à ortodoxia as famílias criptojudaicas então descobertas na Beira interior e Trás-os-Montes. Conseguindo importantes apoios junto das comunidades judaicas de Londres e de Amesterdão, Barros Basto não logrou, no entanto, o apoio da comunidade de Lisboa, que se sentia menorizada na "Obra do Resgate" e pretendia assumir a condução dos criptojudeus à ortodoxia. Mais tarde, perdeu também o apoio de parte da comunidade do Porto, que se dividiu a partir de 1934, sendo já num ambiente de crise irremediável que foi inaugurada, em 1938, a sinagoga *Kadoorie Mekor Haim*.

Das pequenas congregações organizadas em Bragança, Covilhã, Pinhel, Vila Real, Escalhão e Belmonte, só nesta última foi possível vencer a relutância dos seus membros em permanecerem unidos em nome do Judaísmo[77]. Embora se tenha querido atribuir o fracasso desta empresa de mobilização (e reconversão) dos criptojudeus a um anti-semitismo latente na sociedade portuguesa – que era claramente «marginal e importado»[78] – ou a uma antipatia desencorajadora das autoridades, a verdade é que ela ruiu "por dentro". A grande parte dos criptojudeus não quis abandonar o seu sincretismo religioso e as práticas ancestrais a favor de uma ortodoxia que lhe era estranha; por seu lado, as comunidades de Lisboa e do Porto dividiram-se sobre tal empresa (e não apenas por receio, mas porque um número considerável dos seus membros questionava o trabalho da "Obra do Resgate" *como estava a ser feito* e, depois, a própria figura de Barros Basto, que ficou isolado no pós-guerra).

---

[76] Esther Mucznik, «Comunidade», p. 39.

[77] Azevedo, *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, p. 444ss.

[78] Irene Pimentel, «O anti-semitismo português na primeira metade do século XX: marginal e importado», *História,* n.º 15 (Junho 1999), pp. 42-53.

Os sefarditas e askenazim ora viram nos criptojudeus uma oportunidade de se aproximarem das raízes históricas do antigo Judaísmo peninsular (e de, assim, se “nacionalizarem”) ora os olhavam, à luz da sua cultura religiosa mais ampla, com desconfiança e dificilmente convertíveis. Neste impasse, apenas Belmonte veio a dar ao moderno Judaísmo português uma terceira componente cultural, numa gestão difícil entre a dignidade da sua cultura religiosa de resistência e a aproximação a uma ortodoxia que lhe permita ligar-se ao universo judaico contemporâneo.

## 6. Refugiados e "questão judaica"

Em 1913, aquando da entrada do exército grego em Salónica (então cidade otomana), 400 famílias judias de origem portuguesa pediram a concessão de nacionalidade ao Estado português. Foram feitas inscrições provisórias, mas a não concessão definitiva da nacionalidade e o incêndio de 1917 que destruiu a documentação em Salónica fê-las desistir de Portugal. Embora o caso se tenha prolongado até 1957, ano em que as autoridades portuguesas ainda receberam pedidos de confirmação destas garantias (também invocadas por muitos refugiados durante a Segunda Guerra Mundial), o caso foi demonstrativo do receio do Estado português – pelo menos sob dois regimes políticos diferentes – de assumir responsabilidades que pudessem despoletar no País uma “questão judaica”.

Esta atitude ressurgiu no contexto da Segunda Guerra Mundial e da *Shoa* (1939-1945), quando muitos judeus procuraram Portugal ou os consulados portugueses como refúgio ou ponto de passagem para a América. Em 1939, o governo de Salazar marcou «a diferença entre “os nacionais de raça judaica”, que protege, e os refugiados, problema político que não quer ter»[79]. Os problemas dos refugiados foram ponderados num contexto em que se pretendeu defender a neutralidade do País no conflito, mas sem menorizar o grave problema humanitário envolvido; daí a prudência perante acções como a de Aristides de Sousa Mendes em Bordéus e uma actuação oficial que passou por, apesar de tudo, abrir fronteiras e deixar actuar as entidades humanitárias empenhadas no auxílio aos refugiados (como a própria comunidade judaica portuguesa).

---

[79] Manuela Franco, *s.v.* «Judeus em Portugal», *Dicionário de História de Portugal,* vol. VIII (F/O), Porto: Livraria Figueirinhas, 1999, p. 319.

Moisés Bensabat Amzalak, presidente da comunidade de Lisboa de 1922 a 1978, foi uma figura central nesta actuação, exercendo influência junto de Salazar, de quem era próximo, e assumindo perante os organismos judaicos internacionais a responsabilidade de coordenar em Portugal o apoio aos refugiados. O governo português terá contribuído, assim, para salvar cerca de 100,000 refugiados, entre os quais à volta de 50,000 seriam judeus; não era facilmente concedida nacionalidade, mas era facilitada a entrada em Portugal. «Na verdade, enquanto perante o Reich, em Xangai, em Vichy, em Toulouse ou em Marselha, Portugal vai exercendo as prerrogativas jurídico-diplomáticas que lhe assistem na protecção desses "nacionais", aos olhos da lei portuguesa, a maior parte deles não dispõe da nacionalidade. Internamente, o Governo reservará dificuldades aos processos de naturalização»[80]. Os criptojudeus de Trás-os-Montes, através de Artur Mirandela, chegaram também a envolver-se no salvamento de refugiados através da fronteira. Mas estes milhares de judeus estavam em trânsito e, no fim da guerra, terão afectado pouco o tamanho da comunidade residente. De qualquer forma, cerca de 450 anos depois da conversão forçada, Portugal e a sua comunidade de judeus esteve envolvido na maior operação de salvamento da história judaica.

## 7. Sionismo e ligação ao Estado de Israel

Na comunidade judaica portuguesa revelaram-se, ao longo do século XX, claras simpatias pelo movimento sionista e, depois, grande proximidade com o Estado de Israel – que se manteve até à actualidade. Estas ligações podem fazer-se remontar a Dezembro de 1912, quando foi fundada por Adolfo Benarus a Associação de Estudos Hebraicos Ubá-Le-Sion, de carácter cultural e sionista. Em 1920, esta associação juntou-se na Federação Sionista Portuguesa à associação Malakah Sionith do Porto, dirigida por Barros Basto (fundada em 1915). Em 1925, constituiu-se o Hehaver, organização juvenil sionista, que virá a mobilizar-se na ajuda aos refugiados judeus em Portugal durante a Segunda Guerra Mundial.

[80] Id., *Ibid.*, p. 322. Dada a falta de critério na concessão de nacionalidade, foi determinado que esta se concedesse apenas aos judeus que provassem ter sido inscritos no consulado de Portugal em Salónica ao abrigo das instruções dadas à legação de Portugal em Constantinopla em 1913, assim como os seus descendentes por linha masculina já inscritos noutro consulado geral que tivessem optado pela nacionalidade portuguesa ou que tivessem servido no exército português.

A comunidade judaica de Lisboa saudou a constituição do Estado de Israel em 1948, num contexto de reserva por parte do governo português: Salazar optou por não reconhecer o novo Estado. Mas as simpatias dos judeus portugueses por Israel – e uma certa tentativa de influenciar favoravelmente a opinião pública – continuaram a fazer sentir-se. Em Março de 1949, Samuel Schwarz publicou no *Diário de Lisboa* o artigo «O Estado de Israel e as suas ligações com a tradição portuguesa», pretendendo mostrar a possibilidade de uma convergência de interesses entre os dois países. Mas o facto de o governo português privilegiar as boas relações com o mundo árabe no contexto da questão indiana (1954-1961) não favoreceram essa política de aproximação, apesar de Israel ter mantido, até meados da década de 60, um apoio considerável à política ultramarina portuguesa.

Só no Verão de 1958 houve um reconhecimento tácito do Estado de Israel, com a abertura de um consulado israelita em Lisboa; mas o distanciamento progressivo de Israel em relação às opções políticas portuguesas até 1974 deixou de incentivar uma maior aproximação. Apesar de o estabelecimento de relações entre os dois estados ter ocorrido bastante mais tarde, os laços dos judeus portugueses com Israel eram tão evidentes que uma parte dos elementos mais jovens da comunidade lisboeta decidira, a partir dos anos 60, refazer lá a sua vida, trocando Portugal por um jovem país promissor e com o qual se identificava facilmente.

## 8. Os judeus de Lisboa na actualidade

Na segunda metade da década de 40 e ao longo dos anos 50, apesar do declínio dos outros pontos de presença judaica no País, a comunidade de Lisboa manteve algum vigor. Na sinagoga Shaaré Tikvá realizavam-se ainda dois ou três serviços religiosos diários, existia ainda um *minian* – o mínimo de dez homens necessários à oração colectiva –, dois *hazanim* (oficiantes) e dois *shaotim*, os praticantes do abate ritual[81]. Porém, logo no início da década de 60 – quando existiriam cerca de 1500 a 1800 judeus segundo as autoridades –, nota-se um rápido envelhecimento na comunidade, patente na disparidade entre a receita mensal e a despesa. O Hospital Israelita (fundado a partir do albergue de 1914) e a cozinha económica desaparecem no

---

[81] Esther Mucznik, «Comunidade», p. 39.

início da década de 60. O problema agravava-se com a saída de membros da comunidade, sobretudo jovens, para Israel (para o que terá contribuído a perspectiva de serviço militar no ultramar a partir de 1961).

Estes problemas afectaram o vigor religioso da comunidade, que perdeu nos anos seguintes o *minian* e passou a enquadrar menos a vida dos judeus lisboetas, que se secularizou. O afastamento da sinagoga de grande parte dos membros das famílias judias remanescentes foi tanto mais significativo quanto a comunidade lisboeta era (e é) a maior, mais afluente e mais organizada do País. A Comunidade Israelita de Lisboa continua a reclamar o seu estatuto de representante do Judaísmo ortodoxo em Portugal, mantendo o rito sefardi e sendo geralmente reconhecida como a representação institucional da religião judaica no País; porém o pequeno conjunto dos seus membros praticantes actuais, que continua a recorrer a rabinos estrangeiros para a celebração do *Shabat*, vive plenamente integrado no ambiente cultural e secular de Lisboa.

## 9. Outras manifestações actuais

A comunidade de Bragança encerrou no início da década de 60, permanecendo a de Belmonte que, graças a esforços muito recentes, construiu uma sinagoga em 1997. Mas, tal como a comunidade do Porto desde a crise em que mergulhou nos anos 30, trata-se de um grupo muito reduzido, com crentes pertencentes a escassas dezenas de famílias. Em Portimão, organizou-se recentemente um grupo de oração que se denominou Comunidade Judaica do Algarve, mostrando a possibilidade de revitalização de uma presença regional a partir de judeus não portugueses com passagens temporárias no País.

Em Lisboa, em 2006, nasceu, sob orientação do rabino Jules Harlow, a Kehilat Beit Israel, congregação próxima do movimento masorti (conservador não ortodoxo); reclama a adesão de criptojudeus não recebidos na Comunidade Israelita de Lisboa e pode ser um regresso à pluralidade do Judaísmo organizado na capital.

O número de judeus em Portugal identificado pelo recenseamento da população é de cerca de 5000 pessoas; porém, dificilmente serão mais de um milhar aqueles que têm algum tipo de envolvimento religioso com a sua identidade judaica.

# CAPÍTULO 6
# Breve história da reflexão filosófica em Portugal

## I. A Filosofia Medieval Portuguesa

As primeiras obras filosóficas no ocidente peninsular foram contemporâneas da cristianização da filosofia, ocorrida na transição da Antiguidade para a Idade Média.

Os autores que em Portugal cultivaram a reflexão filosófica desde a Idade Média integraram ou inspiraram-se nas correntes dominantes da filosofia europeia do seu tempo. Este facto não impediu que alguns deles revelassem originalidade no seu pensamento e muito menos que desenvolvessem de forma brilhante alguns dos temas e problemas tratados pelas correntes europeias de que eram tributários.

### I. Paulo Orósio e São Martinho de Dume

O primeiro pensador relevante aparecido no que viria a ser o espaço português, e inscrito na tradição filosófica, foi Paulo Orósio. Nascido perto de Braga no fim do século IV, foi o autor, entre outras obras, de *História contra os pagãos* (417). Discípulo directo de Santo Agostinho, foi influenciado pelas suas concepções filosóficas e teológicas, sendo também marcado pelo ambiente religioso agitado do noroeste da península, combatendo heresias como o priscilianismo, o origenismo e o pelagianismo. Orósio defendeu ainda uma concepção universalista da história humana e opôs uma leitura linear e progressiva do tempo à leitura cíclica herdada de Políbio.

São Martinho de Dume (c. 518-579), bispo de Braga, foi autor, entre outras obras, de um tratado de ética, *Formulae vitae honestae*. Dedicada ao rei dos Suevos, esta obra evidencia a influência de Séneca e apoiou-se apenas na razão natural, dispensando o recurso à moral revelada ou à Bíblia. É um dos primeiros exemplos de um género literário medieval depois chamado

«espelho dos príncipes» e entre nós cultivado, por exemplo, por Álvaro Pais, bispo de Silves, na sua obra *Speculum regum* (c. 1344).

## 2. Santo António de Lisboa e o rei D. Duarte

Nos escritos de Santo António de Lisboa (f. 1231), anteriores à síntese tomista entre razão e revelação, encontra-se já uma filosofia que, embora plenamente cristianizada, propõe a colaboração da filosofia e da razão na obra divina da salvação. Nos seus *Sermões*, Santo António desenvolveu uma espiritualidade franciscanista que teria uma longa influência em Portugal e, plenamente integrado no espírito das ordens mendicantes, explorou a vertente prática e quotidiana da moral. Santo António entrou em contacto com os franciscanos enquanto estudou no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, que era então a sede espiritual do reino português. Já em Itália, foi convidado por São Franscisco de Assis a pregar e a ensinar teologia aos frades da sua ordem, o que o tornou muito popular. Foi canonizado em 1232 e declarado doutor da Igreja em 1946. Outro franciscano português que se destacou na teologia foi Frei André do Prado, autor de *Horologium fidei* e *Spiraculum franscisci mayronis*.

Dado que os autores referidos escreviam em latim, é ao rei D. Duarte (1391-1438) que se deve a primeira obra filosófica em língua portuguesa – o *Leal conselheiro*. Esta obra foi a primeira a articular reflexões filosóficas em língua vulgar, algo que só se tornaria comum alguns séculos mais tarde. Trata-se de um livro pouco sistemático, orientado para questões de filosofia moral e política, mas profundamente marcado pela síntese operada por Tomás de Aquino entre a filosofia aristotélica e os ensinamentos da Igreja Católica. Outros autores, em latim ou em língua vulgar, exploraram a confluência entre a filosofia moral e a filosofia política, dentro da matriz cristã da Idade Média – são os casos de Diogo Lopes Rebelo e Frei João Sobrinho no fim do século XV.

## 3. A filosofia de Pedro Hispano

Pedro Julião, também conhecido como Pedro Hispano Portucalense, nascido em Lisboa por volta de 1205, foi o maior filósofo português da Idade Média e aquele cuja obra alcançou autêntica notoriedade à escala europeia. Iniciou os seus estudos na escola catedral de Lisboa e continuou-os em Paris e

Siena, onde se tornou professor e autor respeitado. Apesar de ser médico, teve uma importante carreira eclesiástica, sendo sucessivamente decano da Sé de Lisboa, arcebispo de Braga, cardeal e o único papa português, com o nome de João XXI (1276).

Aluno de Alberto Magno e contemporâneo de Tomás de Aquino, Pedro Hispano foi um dos lógicos mais influentes da primeira escolástica. A sua fama em toda a Europa está patente no facto de Dante o ter incluído no grupo de grandes estudiosos retratados na *Divina comédia*, onde é referido como «Pietro Spano». A sua obra *Tractatus*, depois conhecida como *Summulae logicales*, foi copiada e ensinada nas universidades europeias durante mais de três séculos.

Na sua obra, Pedro Hispano preocupou-se com as propriedades dos termos utilizados na linguagem e com a sua relação com o conhecimento. O estudo do significado e da articulação dos diferentes termos (palavras e expressões) nas proposições tornou-se, assim, o objecto da lógica e aproximava-a da gramática, com a qual deveria, da perspectiva do lógico português, tender a partilhar as mesmas regras. O ideal do nosso lógico seria que as leis do pensamento se aproximassem das leis da linguagem.

Na análise dos termos utilizados nas proposições do discurso filosófico, Pedro Hispano distinguiu entre o *significado* e a *suposição*. O *significado* dizia respeito ao modo como as palavras nomeiam ou representam as coisas ou elementos da realidade; já a *suposição* trata da relação lógica entre as palavras no discurso e na reflexão. Para este filósofo era no campo da *suppositio* que estava o âmbito da lógica e da filosofia, cujo estudo incidia, assim, não sobre a própria realidade, mas sobre o *discurso sobre a realidade*. Para os lógicos medievais como Pedro Hispano, esta distinção implicava que a filosofia deveria fornecer às ciências uma linguagem conceptualmente rigorosa, distinta tanto da linguagem vulgar quanto da linguagem literária.

Outras obras atribuídas a Pedro Hispano, nomeadamente *Scientia libri de anima*, abordam a questão da alma, sua natureza e capacidade de auto-conhecimento.

### 4. O estudo da filosofia em Portugal

Como nos outros países europeus, em Portugal a universidade teve origem nas escolas das catedrais e dos mosteiros. Logo que os primeiros reis portugueses estabeleceram a capital política do reino em Coimbra foi aí fundado um seminário, no qual, ainda no século XII, terá começado o ensino da lógica. Também antes da fundação da universidade, já eram ensinadas no mosteiro de Alcobaça (pelo menos desde 1269) a gramática, a lógica e a teologia. Frei João Claro, doutor em teologia pela universidade de Paris e abade deste importante mosteiro, foi uma das figuras que evidenciam a continuação do interesse pela filosofia em Alcobaça no século seguinte; além dos códices que deixou, há ainda outros, anónimos: o *Horto do esposo* e o *Bosque deleitoso solitário*, que também têm alguns conteúdos filosóficos.

A instituição do Estudo Geral em 1288 (com aprovação papal em 1290) conduziu ao ensino sistemático da teologia e do direito canónico em Lisboa e depois em Coimbra, bem como das disciplinas da lógica, da gramática e da dialéctica, que auxiliavam aquelas áreas de estudos. Nesta época, já as obras de Aristóteles dominavam em universidades europeias como a de Paris, vindo a influenciar desde o início o ensino da filosofia em Portugal. Apesar de ter desde muito cedo um ensino regulamentado e orientado para a formação de uma elite clerical e jurídica, a universidade será nos séculos seguintes o espaço privilegiado da reflexão e produção filosóficas em Portugal.

## II. Os Descobrimentos e o Renascimento

Com a abertura de Portugal ao mundo, os pensadores nacionais abriram-se ao experimentalismo e às novas correntes.

As viagens marítimas dos Portugueses, a partir do século XV, com a descoberta de outras terras, povos e culturas, abriram novos horizontes ao pensamento europeu e reflectiram-se na reflexão dos autores de Quinhentos e Seiscentos. O papel da observação, da experiência e da utilização da matemática foi considerado e valorizado de um modo que introduziu

descontinuidades em relação ao período histórico anterior. Com estas mudanças muito ligadas às actividades marítimas de então, a reflexão filosófica abandonava a era medieval e abraçava a era moderna.

À filosofia formal foi momentaneamente preferido um estudo empírico da realidade, recorrendo alguns dos autores deste período à matemática para afinarem o rigor das suas observações e deduções. Esta transformação, que antecipava não só tendências futuras como também uma das características do período renascentista, coincidiu com o ímpeto descobridor do século XV e início do século XVI, mas foi momentâneo.

### 5. «A experiência, mãe de todas as coisas»

Duarte Pacheco Pereira, nascido em meados do século XV, revela o interesse renovado pelo estudo da natureza e da geografia, consciente já da necessidade de corrigir e superar os autores antigos. Na sua obra *Esmeraldo de situ orbis* (1506), reflectindo sobre a substituição de ideias antigas por outras adquiridas nas viagens oceânicas, realça a importância da experiência, «mãe de todas as coisas», para o conhecimento rigoroso, que, assim, não poderia ser apenas uma construção meramente teórica ou intelectual, mas teria de ser também empírica.

Em Pedro Nunes (1502-1578), professor de filosofia natural na universidade de Coimbra, aparece já uma atitude crítica da «maioria dos filósofos do nosso tempo, que consideram de somenos o conhecimento da matemática». Partindo também da experiência náutica adquirida pelos Portugueses, Pedro Nunes chamou atenção para a importância que teve a matemática aplicada na construção de um saber astronómico e geográfico rigoroso nas viagens dos nossos navegadores. As suas obras *Tratado da Esfera* (1537) e *Livro de álgebra e geometria* (1567) denotam uma abertura precoce à matematização do saber. D. João de Castro (1500-1548) procurou igualmente, nos dados que coligiu relativos à filosofia natural e à náutica, um rigor matemático e uma ciência de base empírica. Nestes autores ficou esboçada uma promessa pioneira e consistente de abertura à ciência experimental e à filosofia moderna que então se iniciavam na Europa, mas que acabaram por não florescer em Portugal.

## 6. O método científico em Francisco Sanches

Francisco Sanches (1550-1622), cristão-novo que iniciou os seus estudos em Braga, veio a desenvolver a sua actividade ligada à medicina e à filosofia em França (onde contactou com as mais avançadas correntes do Renascimento e da Reforma religiosa). Na sua obra, reunida nos seus *Tratados filosóficos*, Sanches revela-se crítico da filosofia escolástica e das concepções aristotélicas que a suportavam. Influenciado pela prática da medicina, defende uma concepção empirista da ciência, pondo ênfase na necessidade de construir um saber autónomo da metafísica e da religião e orientado para uma realidade entendida como objectiva e regida por leis que devem ser descobertas sobretudo através da experiência.

Embora, para Francisco Sanches, o objecto da ciência fosse o conhecimento das causas naturais dos fenómenos observados, o filósofo recusava que a essas «causas segundas» se devesse limitar a nossa concepção da realidade, que deveria estar consciente da existência de Deus e de «causas primeiras». No entanto, Sanches defendeu que o conhecimento das causas naturais não só era trabalhoso como dificilmente poderia suportar as "causas primeiras" sem um esforçado labor dedutivo.

## 7. A filosofia judaica

Entre os judeus portugueses, a filosofia floresceu pouco antes da conversão forçada de 1496, que pôs um fim abrupto a uma experiência que se revelou rica. Isaac Abravanel (1437-1508) e o seu filho Leão Hebreu (1465-1534) partiram de um conhecimento profundo da filosofia clássica e da escolástica cristã para afirmarem a sua conformidade com a Bíblia. Embora dando como adquirido o papel da razão, concluíram pela superioridade da revelação, efectuando no âmbito da fé judaica uma síntese com a filosofia similar à operada por São Tomás de Aquino no âmbito da fé cristã. Ambos os autores evidenciam influência de Platão e se opuseram à ideia aristotélica da eternidade do universo, a que preferiram o criacionismo bíblico.

Outro autor proveniente do Judaísmo português – já então clandestino – foi Isaac Cardoso (1615-1680), médico e filósofo, que, em Veneza, publicou

a sua *Philosophia libera*, obra eclética que afirma uma noção empirista de ciência a par do criacionismo e da defesa da liberdade intelectual. Estes autores mostraram-se, como fora já o caso de Samuel Usque (n. 1492), permeáveis a influências esotéricas e neoplatónicas.

### 8. Sob o signo da Contra-Reforma

A afirmação da Contra-Reforma em Portugal depois do Concílio de Trento (1545-1563) circunscreveu o tema filosófico do diálogo entre razão e revelação a autores católicos, alguns dos quais, como Álvaro Gomes logo no seu *Comentário ou censuras* (1543), pretenderam explicitamente refutar com recursos retóricos e lógicos as concepções teológicas saídas da Reforma protestante, nomeadamente as de Lutero. Dada a vigilância que a Inquisição passou a manter a partir desta época sobre toda a cultura intelectual, estas obras tenderam para a mera apologia do Catolicismo.

Outros autores, como Sebastião Toscano (1515-1583), em *Mística teologia* (1568), ou o Padre António Vieira (1608-1697), nos seus *Sermões*, desenvolveram temáticas religiosas com recurso à filosofia moral. No caso de Vieira, a influência de Séneca foi notória nos seus escritos morais, o que denota um interesse continuado em Portugal, mesmo entre religiosos, pela obra deste autor peninsular da Antiguidade.

## III. A Escolástica Conimbricense

No século XVI, apesar do ambiente criado pela Contra-Reforma, floresceu em Portugal uma vigorosa escola de filosofia.

### 9. Pedro da Fonseca e o Colégio das Artes

Em 1555, D. João III entregou à Companhia de Jesus uma das instituições que formava a Universidade de Coimbra – o Colégio das Artes. Aí viria a desenvolver-se uma escola de filosofia com projecção na Europa e na América e que chegou a expandir-se, através dos missionários jesuítas, até ao Extremo Oriente. Pedro da Fonseca (1528-1599) foi o iniciador desta

escola, concebendo, com as suas obras *Instituições dialécticas* (1564) e *Comentários à metafísica de Aristóteles* (1589), um curso que consistia num vivo e desenvolvido comentário à obra de Aristóteles, considerada de validade universal e perene. Fonseca fez começar os estudos pela lógica, através do comentário do *Organon* de Aristóteles, fazendo-os prosseguir numa abordagem da teologia que seguia de perto a *Metafísica* do mesmo filósofo clássico. Tanto num caso como no outro, o método conimbricense exposto por Fonseca pressupunha um diálogo crítico com as novas tendências filosóficas e científicas, aproveitando nelas o que considerava válido à luz da tradição aristotélica, rejeitando uma atitude de mera repetição.

Manuel de Góis, Sebastião do Couto e Baltasar Álvares publicaram, a partir de 1592, os *Comentários do colégio conimbricense da Companhia de Jesus*, que ampliaram à física e à ética o método de estudo da filosofia e de comentário de outros autores a partir de um Aristóteles renovado e revigorado, completando-se assim o âmbito pedagógico da escola de Coimbra.

### 10. A «ciência média» em Luís de Molina

Alguns filósofos formados em Coimbra viriam a destacar-se pela originalidade dos seus contributos teóricos. Luís de Molina (1536-1600), embora nascido em Cuenca (Espanha), estudou em Coimbra e ensinou em Évora, desenvolvendo alguns aspectos importantes da obra de Pedro da Fonseca. As suas obras mais importantes foram *De concordia* (1588) e *De iustitia et iure* (1593). Na primeira destas obras, Molina defendeu a tese da chamada «ciência média», já esboçada em Fonseca e que pretendia dar uma solução diferente ao conflito teórico entre a liberdade humana e a graça divina. Afastando-se da ideia geralmente aceite segundo a qual, no uso do livre-arbítrio, o ser humano só poderia agir moralmente se auxiliado pela graça, Molina defendeu existirem actos naturais em todos os homens que, independentemente de intervenção divina e de uma fé cristã consciente, têm valor moral intrínseco – mesmo que sejam ineficazes para a salvação como a entende a doutrina da Igreja. Estas ideias implicavam o reconhecimento de uma capacidade moral mesmo aos povos não europeus e não cristianizados, o que motivou a sua rejeição por outros autores católicos.

Em *De iustitia et iure*, Molina aplicou estes princípios aos campos do direito e da política, submetendo o poder do governo à comunidade que, através do direito natural, o teria recebido de Deus e o poderia reclamar em caso de actos tirânicos do governante. Nesta doutrina reconhece-se o princípio da origem popular do poder temporal, que seria também afirmada pelo jesuíta conimbricense Francisco Suárez (1548-1617).

### 11. Persistência e decadência da escolástica

Durante o século XVII, a escola conimbricense tornou-se hegemónica na universidade portuguesa, sendo o seu magistério aristotélico-escolástico seguido em Coimbra e em Évora por autores como Baltazar do Amaral, Bento de Macedo, Francisco Soares de Alarcão, Baltazar Teles, Inácio de Carvalho (este autor de um *Compêndio de lógica conimbricense*) ou Agostinho Lourenço. Esta tendência só seria invertida no século seguinte com as primeiras influências do Iluminismo em Portugal, sendo, no entanto, sintomático da influência persistente das ordens religiosas, e em particular dos Jesuítas, que quase todos estes autores fossem clérigos.

Na transição do século XVII para o século XVIII, a escolástica portuguesa entrou numa decadência para a qual contribuiu um clima pouco propenso à livre discussão intelectual. Gregório Barreto de Cantanhede, Bento de Macedo e António Cordeiro foram autores desta fase em que a mera repetição substituiu o comentário vivo e a referência crítica a autores contemporâneos. Este declínio da qualidade do trabalho dos escolásticos de Coimbra e de Évora facilitaria o sucesso da investida dos seus adversários em meados do século XVIII.

### 12. Outros autores

Formados também na escolástica e pertencendo já ao século XVII, destacam-se dois autores que usufruíram ainda da fase de vigor da escola conimbricense e que não tiveram a sua actividade intelectual circunscrita à universidade portuguesa. Frei João de São Tomás (1589-1644), nascido João Poinsot e formado em Coimbra, ensinou em Madrid e em Lovaina e, após tomar conhecimento das polémicas do seu tempo entre Jesuítas e Franciscanos, ingressou na ordem dominicana. Tornou-se então um

comentador sistemático e directo da obra de Tomás de Aquino, depurado das controvérsias introduzidas pela escolástica em que se formara e pelos seus adversários de inspiração agostiniana. Considerando a lógica o próprio instrumento da especulação, Frei João de São Tomás deu nos seus *Cursus philosophicus*, contributos originais no âmbito da gnosiologia, da metafísica e da filosofia da linguagem. Também com um percurso não circunscrito a Portugal, Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo (1596-1681), franciscano, optou pelas posições filosóficas do escotismo, que comparou com as do tomismo em *Collationes doctrinae* (1680).

## IV. O Iluminismo em Portugal

A tentativa de reforma do ensino da filosofia fez-se em nome das correntes modernas e do experimentalismo sob o governo de Pombal.

### 13. Os primeiros reformadores

No início do século XVIII começa a fazer sentir-se em Portugal a influência de filósofos como René Descartes e John Locke, antes ignorados ou mesmo proibidos. Curiosamente, a atenção crescente dispensada a estes nomes da «filosofia moderna» começou por ser veiculada por autores laicos e exteriores ao ambiente universitário português. O militar Manuel de Azevedo Fortes (1660-1748), com a sua *Lógica racional geométrica e analítica* (1734), propôs uma síntese entre o inatismo de Descartes e o sensismo de Locke, adoptando uma atitude eclética e centrada na questão do método. A sua filosofia vale mais pela introdução de autores «modernos» do que pela sua qualidade intrínseca. Também Martinho de Mendonça de Pina e Proença (1693-1743) foi divulgador, entre outros, de Locke, tendo viajado pela Europa e participado no «movimento das academias» que marcou a primeira metade do século XVIII em Portugal, nomeadamente como sócio fundador da Academia Portuguesa da História (1720), patrocinada pelo rei D. João V. Nos seus *Apontamentos para a educação de um menino nobre* é marcante a influência do pensamento pedagógico de Locke, que pretendia aplicar a uma reforma do ensino que criasse no País um nível intermédio (secundário) de estudos.

## 14. A influência dos «estrangeirados»

Jacob de Castro Sarmento (1691-1762), médico formado em Coimbra que abandonou Portugal em 1721 (era cristão-novo), traduziu o *Novo Organon* de Francis Bacon com o expresso propósito de propagandear entre nós a filosofia experimentalista do autor inglês. Paralelamente, assumiu-se como divulgador da obra de Isaac Newton (*Teórica verdadeira das marés conforme à filosofia de Isaac Newton*, 1737). Sarmento, embora não questionasse o campo próprio da metafísica (o das «causas primeiras»), foi um crítico contundente tanto de Aristóteles como de Descartes, aos quais preferia o método experimentalista e matematizado dos dois autores ingleses. Com Sarmento acentuou-se na cultura portuguesa a influência de intelectuais radicados no estrangeiro, os quais foram por isso apelidados de «estrangeirados». Mas o facto de a tradução de Bacon haver sido encomendada por D. João V mostra até que ponto estas novas tendências já não podiam ser consideradas marginais e anómalas no período anterior ao auge do governo pombalino (a partir de 1755).

António Ribeiro Sanches (1699-1783) foi outro «estrangeirado» adepto do experimentalismo, a que aliava uma atitude favorável à laicização do ensino e à reforma da Igreja sob a tutela do Estado. Médico de formação e radicado em França, publicou *Cartas sobre a educação da mocidade* (1760) e *Método para aprender e estudar medicina* (1763). A sua obra influenciou a reforma pombalina da Universidade em 1772./ Juntamente com Ribeiro Sanches, Luís António Verney (1718-1792) é um dos nomes emblemáticos do grupo dos chamados «estrangeirados». A sua formação começou com os Jesuítas na Universidade de Évora, com os quais se incompatibilizou, embora também tenha passado pelo curso de filosofia dos Oratorianos (1727-1730). Estabeleceu-se em Roma, onde escreveu as suas obras, nomeadamente *Verdadeiro método de estudar* (1748), na qual propõe uma reforma do ensino em Portugal baseada em novos currículos e em nova pedagogia. Defendeu a física newtoniana e combateu o espírito sistemático da escolástica e do cartesianismo. A sua pedagogia era também influenciada por Locke.

Este progressivo abandono da escolástica a favor das correntes modernas

e iluministas é patente mesmo entre alguns religiosos como o franciscano Frei Manuel do Cenáculo (1724-1814), propenso a um ecletismo crítico da escolástica e aberto às «Luzes» de Setecentos, pelo que foi depois cooptado para cargos importantes sob o governo do marquês de Pombal, nomeadamente na Real Mesa Censória e na reforma dos estatutos da Universidade de Coimbra (1772). Outro autor que se inscreveu na tendência de abertura às «Luzes» foi António Soares Barbosa (1734-1801), que teve um papel importante no ensino da filosofia na Universidade de Coimbra após a reforma de 1772 – que consagrou o triunfo da «filosofia moderna» no ensino universitário português –, tendo publicado *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto da filosofia* (1776) e *Tratado elementar de filosofia moral* (1792). No campo da filosofia do direito, Barbosa, embora plenamente aberto às correntes modernas, é crítico tanto das teorias contratualistas e de um estado de natureza igualitário como da razão como única fonte do direito (doutrina defendida pelos teóricos do despotismo iluminado).

### 15. Os Oratorianos e o «Iluminismo católico»

Nas primeiras décadas do século XVIII, a Congregação do Oratório afirmava-se em Portugal como a rival da Companhia de Jesus que, em grande medida, controlava ainda a Universidade. Após a expulsão dos Jesuítas em 1759, os Oratorianos tornaram-se o grande centro de irradiação de uma filosofia renovada e com uma abertura crítica às novas correntes modernas e experimentalistas, absorvendo as tendências do Iluminismo e recriando-o à luz da tradição católica. No contacto com os autores oratorianos setecentistas formaram-se gerações mais novas que teriam um papel importante na transição das elites portuguesas para o período liberal no início do século XIX. Manuel Álvares (1739-1777) introduziu na sua *Lógica* (1760) o sensismo de Locke e a física moderna. António Pereira de Figueiredo (1725-1797), em obras como *Doctrina veteris ecclesiae* (1765), sustentou uma teologia regalista que o associou ao governo de Pombal. Francisco José de Freire (1719-1773) foi um defensor do neoclassicismo estético em *Arte poética* (1748), obra que se tornou a referência teórica da academia Arcádia Lusitana. Teodoro de Almeida (1722-1804), em *Recreação filosófica*, absorveu na sua teologia natural os contributos mais relevantes da ciência física do seu tempo.

# V. A Filosofia Plural de Oitocentos

O século XIX foi um período de secularização da filosofia portuguesa, expressa numa progressiva descontinuidade com o passado.

## 16. O aristotelismo sensista de Pinheiro Ferreira

Na primeira metade do século XIX, Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) foi o principal cultor da filosofia em Portugal. A influência dos Oratorianos, com a sua abertura às correntes modernas e experimentalistas e, em particular, o legado do padre João Baptista, que tentara renovar a filosofia aristotélica libertando-a da escolástica, foram marcantes na formação de Pinheiro Ferreira. O filósofo ocupou-se da «teórica do raciocínio» e da «teórica da linguagem», que julgava coincidentes, considerando as categorias e a teoria do silogismo de Aristóteles as ferramentas ainda e sempre válidas para esse seu enfoque analítico do trabalho filosófico. No seu projecto, a filosofia serviria para dar unidade e dotar de uma linguagem rigorosa todas as áreas do conhecimento. Paralelamente, Pinheiro Ferreira entendeu como válida a filosofia sensista de Locke e de outros autores até onde actualizavam e desenvolviam a perspectiva aristotélica sobre a formação de ideias a partir dos sentidos. Por esta razão, rejeitou a obra de Kant e a tendência idealista das «seitas filosóficas alemãs», reagindo igualmente a uma abordagem positivista das ciências que secundarizasse a análise conceptual e a discussão dos seus pressupostos gnosiológicos.

Esta concepção geral da filosofia foi apresentada por Pinheiro Ferreira nas suas *Prelecções filosóficas sobre a teórica do discurso e da linguagem, a estética, a diciósina e a cosmologia* (1813), publicadas aquando da sua permanência no Rio de Janeiro com a corte aí refugiada das invasões francesas. As suas ideias sensistas foram desenvolvidas em *Ensaio sobre a Psicologia* (1826), publicado em Paris, numa fase da sua vida em que viveu e leccionou em França e na Alemanha, antes de definitivamente regressar a Portugal. Dessa época são igualmente o seu *Manual do cidadão em um governo representativo ou princípios de direito constitucional* (1834), no qual Pinheiro Ferreira afirma os seus princípios liberais, favoráveis aos direitos individuais e a uma monarquia parlamentar aberta ao reformismo

democrático, e as *Noções elementares de filosofia geral aplicada às ciências morais e políticas* (1839).

Tendo em todas as suas obras mantido o propósito de coadunar a sua concepção da filosofia com o Catolicismo, Silvestre Pinheiro Ferreira publicou em 1845 a obra *Teodiceia ou tratado elementar da religião natural e da religião revelada*, na qual se socorre de elementos das ciências naturais para defender a necessidade de uma «causa primeira» transcendente. Na mesma obra, o filósofo recusa substancialidade ao mal, que considera uma mera percepção de fenómenos que concorrem sempre para o bem, e realça a necessidade da revelação para orientar e aprofundar a compreensão da relação entre a divindade e o crente, que a religião natural ajuda apenas a esclarecer em termos de universalidade.

### 17. A descristianização da filosofia

Na segunda metade do século XIX, a proposta filosófica de Pinheiro Ferreira, assente ainda num aristotelismo renovado e no jusracionalismo, foi ultrapassada por abordagens mais consentâneas com as escolas de pensamento dominantes na Europa e com as inquietações de uma geração que revelou maior dificuldade de harmonizar a sua reflexão com a ortodoxia católica. Pedro de Amorim Viana (1822-1901), matemático e docente oriundo não dos estabelecimentos tradicionalmente ligados à filosofia mas do ensino superior politécnico, publicou em 1866 a obra que operou esta mudança de fundo: *Defesa do racionalismo ou análise da fé*. Embora mantivesse a desconfiança da geração anterior perante a concepção positivista da ciência, rejeitou o sensismo lockeano e cortou resolutamente com a tradição aristotélica, a que preferiu o racionalismo de Leibniz e Kant – que lhe permitiam ver na filosofia uma actividade capaz de fornecer à ciência uma reflexão ontológica necessária à organização e integração dos saberes. Amorim Viana pretendeu erguer uma proposta eclética que conciliasse fé e razão mas que não implicasse a aceitação das crenças na Trindade, na divindade de Jesus, em milagres e em profecias (que entendia contrárias à razão), inclinando-se, por isso, para um espiritualismo desconfessionalizado e radicado em Platão e Espinoza.

O espiritualismo descristianizado inspirado na filosofia de Karl Christian

Friedrich Krause (1781-1832) teve em J. M. Cunha Seixas (1836-1895) um outro cultor de vulto em Portugal. Considerando-se um dissidente do krausismo (divulgado entre nós por J. M. Rodrigues de Brito), Cunha Seixas forjou um sistema que apelidou de «pantiteísta» e que unificava na ontologia o espiritual e o racional. Para se tornar conhecimento, a reflexão ontológica teria de obedecer a um processo de crescente abstracção e integração, operando primeiro com ideias relativas a objectos particulares (substância), depois com ideias gerais já abstractas (manifestação) que se deveriam encaminhar para ideias universais e absolutas em que deveria tornar-se patente a unidade divina de todas as coisas e a participação de cada uma delas no todo (harmonia). Na sua obra *Princípios gerais de filosofia* (publicada postumamente em 1898) convergiu o seu pensamento, desenvolvido em várias publicações anteriores aparecidas desde os anos 70 do século XIX.

### 18. Do espiritualismo ao idealismo hegeliano

Depois da crise das sínteses escolásticas entre razão e revelação, os Oratorianos e Silvestre Pinheiro Ferreira tentaram salvar o aristotelismo harmonizando-o, através do sensismo lockeano, com as aquisições mais relevantes da ciência moderna; esta, por seu lado, era considerada coadunável com o teísmo se interpretada à luz da teologia natural, a qual, no entanto, sendo insuficiente para a realização moral do homem, era completada pela teologia revelada. Sob influência da descristianização da cultura intelectual europeia e da influência de propostas filosóficas como o krausismo, Amorim Viana e Cunha Seixas recusaram o delicado equilíbrio legado pela geração anterior e romperam com o que restava das amarras ao Cristianismo numa altura em que o influxo do evolucionismo darwinista contribuía para quebrar a tradição reflexiva em torno da teologia natural, reduzindo o campo do teísmo. Como, porém, também recusavam o materialismo e uma concepção puramente imanente da realidade, optaram pelas suas vias espiritualistas. Mas, ainda em vida destes dois filósofos manifestaram-se outras tendências que se afastaram do espiritualismo.

Em intelectuais como J. P. Oliveira Martins (1845-1894), que, embora não sendo exactamente filósofos, se interessavam por filosofia, despertou o interesse pelo idealismo de G. W. F. Hegel. Nas suas obras, Martins terá sempre pressuposto que a história é a manifestação da realidade ideal,

interessando-se por esboçar uma filosofia da história (universal e nacional) de acordo com esta concepção. Antero de Quental (1842-1891), como Martins, embora pendesse para um cientificismo naturalista, entendia que a reflexão filosófica e a compreensão da realidade humana não podia prescindir do idealismo de Hegel, vendo no socialismo (inspirado em Proudhon) um horizonte moral necessário aos problemas do seu tempo.

## VI. Positivismo e Antipositivismo

A transição do século XIX para o século XX foi marcada pelo irromper do positivismo, que suscitou resistências e respostas variadas.

### 19. Ordem e progresso por meio da ciência

A partir das décadas de 60 e 70 do século XIX, a reflexão filosófica em Portugal ficou sujeita a uma influência crescente de novas correntes de pensamento mais ou menos ligadas à tradição filosófica, surgindo na sequência disso, na intelectualidade e no meio académico, diversas manifestações que não se limitaram a uma mera actividade especulativa ou a projectos de reforma pedagógica como no passado. A transformação da sociedade passou a ser um imperativo para muitos pensadores, que consideraram a essa luz as questões filosóficas (ou problemas até então pensados pela filosofia). Em Portugal, o positivismo de Auguste Comte e de Émile Littré emergiu como um sistema de ideias animado por esta perspectiva e representado em autores como Teófilo Braga (1843-1924) e Manuel Emídio Garcia (1838-1904).

Teófilo Braga, professor do Curso Superior de Letras em Lisboa, partira de um interesse literário e etnográfico pelas tradições populares e culturais portuguesas, tendo aderido na década de 70 do século XIX à doutrina cientificista comtiana e à lei dos três estádios (teológico, metafísico e positivo), embora partilhando com Littré tanto a adesão ao republicanismo laicista e aos ideais democráticos como o cepticismo perante a «religião da humanidade» proposta pelo pensador francês. Com os livros *Traços gerais de filosofia positiva* (1877) e *Sistema de sociologia* (1884), Teófilo afirmou-se

como o grande divulgador positivista em Portugal, conseguindo atrair boa parte da intelectualidade e do meio académico em nome de uma reforma geral das ciências acompanhada por uma reforma política, ambas feitas em nome de uma vanguarda cultural e histórica.

Entre os cultores das ciências físicas e naturais em Portugal, o positivismo alcançou o estatuto de paradigma absoluto por muitos anos, dando alento a uma atitude de triunfalismo cientificista por propor a generalização de um modelo experimentalista e matematizante a todos os campos do saber, contestando a validade daqueles que não se lhe adaptassem. Ao mesmo tempo, como era patente na obra de Teófilo, o positivismo estendia aos fenómenos históricos e sociais a mesma crença em leis universais que caberia ao método científico descobrir, o que se resolvia num determinismo e num organicismo. Estas concepções influiram profundamente nas ideias de uma nova geração de estudantes das áreas das ciências sociais e humanas, enquanto no direito levaram a uma retirada das abordagens a partir da filosofia, então substituídas por uma sociologia também determinista e organicista: entrava em cena o positivismo jurídico, cultivado, entre outros, por Manuel Emídio Garcia na faculdade de direito de Coimbra.

### 20. Resistências ao positivismo

Apesar do seu triunfo aparente, o positivismo teve adversários de vulto que em geral o consideraram portador de um conceito reducionista de ciência. Em Portugal, alguns autores ensaiaram respostas ao positivismo anteriores às elaborações filosóficas mais válidas que, na Europa, contribuiriam para o questionar (por exemplo, Husserl). José Pereira de Sampaio Bruno (1857-1915), partindo do positivismo, veio a tornar-se um dos seus maiores críticos em obras como *O Brasil mental* (1898), *A ideia de Deus* (1902) e *O encoberto* (1904), recusando o pressuposto da objectividade da realidade e, a partir daí, o triunfalismo cientificista. O facto de a sua reflexão estar eivada de um género de messianismo panteísta que se opunha a um mal substancial e que, em termos históricos, deveria resolver-se no socialismo tornou-a suspeita e reduziu o alcance das suas críticas ao positivismo. Nos meios católicos, destacou-se um grupo da faculdade de teologia (abolida em 1911) e de que faziam parte Manuel Eduardo da Mota Veiga, Joaquim Alves da Horta e José Maria Rodrigues, assim como o polemista padre

José Joaquim de Sena Freitas (1840-1913); mas a fragilidade desta crítica – incapaz de contrapor um paradigma alternativo eficaz –, patente também no grupo jesuíta que animava a revista científica *Brotéria* desde 1902, não conseguiu abalar o positivismo. No campo do direito, foi o neo-kantismo de universitários como Luís Cabral de Moncada (1888-1973) – que restaurou em 1937 em Coimbra a cadeira de filosofia do direito – que abriu caminho para outras correntes filosóficas, como o intuicionismo de Bergson, de que se reclamava Paulo Merêa (1889-1977), outro relevante pós-positivista.

### 21. A inquietação filosófica de Leonardo Coimbra

Com Leonardo Coimbra (1883-1936) apareceu uma crítica filosoficamente sustentada do positivismo. Ligado aos meios republicanos em que aquele imperava, Coimbra foi o fundador da faculdade de letras do Porto, onde passou a leccionar filosofia. Integrou o movimento *Renascença portuguesa* com a revista *A Águia* logo após a proclamação da república com autores como Raul Proença, António Sérgio ou Teixeira de Pascoaes; mas o movimento cindir-se-ia após a polémica em torno do saudosismo de Pascoaes, que Coimbra aceitou, mas outros, como Proença e Sérgio, recusaram, fundando depois a revista *Seara Nova* em 1921, mais próxima da tradição racionalista. Para Pascoaes, cujo pensamento se apresentava como uma ontologia monista e panteísta, o conceito de saudade era entendido como expressão cósmica de uma «infinita lembrança da esperança» que desvendava as raízes da própria identidade cultural portuguesa. Leonardo Coimbra manifestou um saudosismo mais abstracto e também mais marginal no seu pensamento, considerando a saudade um sentimento de separação da criatividade humana em relação à unidade que anseia com o amor divino, inspirador das supremas acções morais.

No que aos contributos mais relevantes da sua obra filosófica diz respeito, Leonardo Coimbra desenvolveu uma reflexão centrada no problema das noções ou representações mentais da realidade percepcionada pelos sentidos, que via como o objecto de toda a verdadeira reflexão sobre o saber e a ciência. Este enfoque gnosiológico permitiu-lhe problematizar a subjectividade do saber e a forma como este se desenvolve na relação com as coisas como apreendidas, criando noções e representações que orientam a pesquisa e que são realmente aquilo que é conhecido. O saber e a “rea-

lidade" de que ele dá conta são, pois, uma construção ou criação humana nessa relação com as coisas e não uma reprodução ou descrição de uma realidade feita, exterior e à espera de ser descoberta. Neste sentido, para Leonardo Coimbra, a ciência era parte da actividade criativa do homem, cuja diversidade (integrando também os sentimentos morais, a arte e a religião, por exemplo) deveria ser reconhecida – daí a sua filosofia ser designada de "criacionista". Deste modo, não só se comprometia na sua reflexão a objectividade do método científico e o programa positivista de uma ciência capaz de abarcar a totalidade da realidade como era contrariada a noção de um universo determinista no qual a liberdade e a criatividade humanas tinham forçosamente de estar quase em absoluto condicionadas. Escreveu *Criacionismo: esboço de um sistema filosófico*; *A alegria, a dor e a graça*; *Filosofia e ciência*; *Filosofia e metafísica*; *A razão experimental*; *Notas sobre a abstracção científica e o silogismo*, entre outras obras.

## VII. A Filosofia Contemporânea em Portugal

O século XX foi um tempo de influxo das novas correntes da filosofia em Portugal, mas também de definição de caminhos originais.

### 22. Proença e Sérgio: o grupo da Seara Nova

Depois da ruptura com os saudosistas, que levou ao fim do movimento da *Renascença portuguesa*, formou-se um novo grupo em torno da revista *Seara nova*, que propunha uma regeneração da república dentro de uma matriz de racionalismo crítico aberto ao socialismo democrático. As figuras cimeiras deste grupo foram Raul Proença e António Sérgio.

Raul Proença (1884-1941) interessou-se pela filosofia de uma perspectiva prática e relacionada com os problemas políticos do seu tempo. Rejeitou o determinismo positivista e o realismo materialista, preferindo-lhes um ecletismo que definia como realismo idealista. Entendeu a criatividade e a liberdade como características e valores supremos do homem, que o faziam defender a democracia política e o socialismo reformista perante as soluções autoritárias ou a tecnocracia; recusando o colectivismo e a noção de

"vontade geral" de Rousseau, e, sendo agnóstico, chegou a considerar-se herdeiro do personalismo cristão, embora recusasse a herança histórica do Catolicismo. Como Sérgio, foi um opositor do Estado Novo, tendo deixado uma obra dispersa por jornais e revistas.

António Sérgio de Sousa (1883-1969), engenheiro de formação e ex-aluno do Colégio Militar e da Escola Naval, foi o proponente daquilo que ele próprio denominou "idealismo racionalista e crítico", ancorado em autores como Platão, Descartes, Espinosa e Kant. O seu idealismo era, pois, de base platónica e não hegeliana, considerando que «a teoria das Ideias não oferecia dificuldades desde que interpretássemos "Ideia" como "lei científica", "equação", etc.». Partindo de uma desconfiança na intuição sensível e distinguindo o inteligível do imaginável ou representável, Sérgio via na matemática um instrumento de rigor para chegar a uma reflexão filosófica e a um conhecimento científico depurados de preconceitos, como considerava serem os casos da geometria analítica e da física moderna – nas quais via uma beleza e um equilíbrio que associava ao platonismo, à música e à poesia. As suas ideias de reforma pedagógica enraizaram-se na geração dos "estrangeirados" do século XVIII, enquanto os seus ideais políticos e cívicos de democracia e socialismo cooperativo eram tributários de figuras do liberalismo (A. Herculano) e da "Geração de 70" (O. Martins e A. de Quental), o que explica que o seu idealismo racionalista e o seu ideário progressista se distinguissem do republicanismo positivista.

### 23. Os leonardianos e a «filosofia portuguesa»

O fim da *Renascença portuguesa* levou a que se formasse, em torno do legado bergsoniano de Leonardo Coimbra (rejeitado pelos seareiros), um grupo que se veio a denominar «filosofia portuguesa». Foram seus animadores principais dois homens da mesma geração (e ex-alunos de Leonardo): José Marinho (1904-1975) e Álvaro Ribeiro (1905-1981). Nas suas obras, ambos desenvolveram tendências que se distinguiam do seu mestre, nomeadamente na defesa de um filosofar intrinsecamente português e no entendimento da filosofia e da ciência modernas. Álvaro Ribeiro pretendeu harmonizar o discurso filosófico (que entendia dever corresponder às regras lógicas da linguagem comum) com a teologia e a poesia, vendo nessa harmonia a característica distintiva de uma filosofia propriamente portuguesa que tinha de

rejeitar os formalismos racionalista e matemático da modernidade que a isso obstavam. Por essa razão, aliás, aceitando a tradição aristotélica da filosofia praticada em Portugal desde a Idade Média, quis depurá-la do racionalismo escolástico, tal como deveria ser feito com a teologia, por si concebida no quadro da especulação em torno de um messianismo saudosista que encontrou expressão literária desde o século XVII. No caso de José Marinho, a sua reflexão foi construída a partir daquilo que entendia ser uma razão integral, simultaneamente conceptual ou conceptiva (inclusiva) e judiciosa (exclusiva), considerando que o racionalismo nas suas fases escolástica e positivista havia hipertrofiado a segunda tendência. Nesse sentido, o mito, a poesia e o simbolismo poderiam ter uma função iniciática ou anagógica, em que situava o saudosismo. António Quadros (1923-1994) foi outro autor deste grupo (reunido na revista *57*), que introduziu a influência do existencialismo e nela desenvolveu a estética e a filosofia da história.

Outros dois filósofos, com percursos autónomos relativamente à «filosofia portuguesa», podem ser considerados discípulos de Leonardo Coimbra: Agostinho da Silva (1906-1996) e Delfim Pinto dos Santos (1907-1966)[82]. O primeiro desvalorizou a componente nacional da filosofia, admitindo a raiz universal da mesma e pretendendo exprimir numa linguagem universalista um sentido para a cultura de língua portuguesa, que pensou como um todo e a que pretendeu religar o mito do Quinto Império a partir da especulação joaquimista e de uma sensibilidade franciscanista. Já Delfim Santos, dado ter-se formado também fora do País, juntou à influência de Leonardo a de filósofos como Nicolai Hartmann e M. Heidegger, dialogando com as mais relevantes correntes da contemporaneidade: em *Situação valorativa do positivismo* (1938) critica o neopositivismo lógico a partir de ideias que desenvolve da perspectiva gnosiológica em *Conhecimento e realidade* e, em *Da filosofia* (1940), revelando os traços gerais do seu pensamento. Santos posiciona-se de uma perspectiva existencial (que influencia as suas concepções pedagógicas que valorizam a criatividade pessoal), recusando o

---

[82] De Defim Santos se pode dizer ser o único dos grandes nomes da reflexão filosófica em Portugal saído do ambiente social e cultural da minoria protestante. Os seus primeiros escritos publicados apareceram no *Portugal Evangélico* no fim da década de 20 do século XX, mas no seu percurso intelectual posterior parece perder-se o rasto dessa origem confessional da sua reflexão. Ver *Obras Completas de Delfim Santos* (org. e notas Cristiana de Soveral), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

espírito de sistema a favor de uma atitude interpelativa e de um pensamento categorial em que o conceito de verdade se torna central – embora num contexto de consciência aguda da dificuldade, senão impossibilidade, de fazer coincidir realidade e conhecimento.

## 24. Outras correntes até à actualidade

A tradição positivista foi continuada em Portugal através do neopositivismo lógico da Escola de Viena e do Grupo de Cambridge, recebida e divulgada entre nós por Abel Salazar (1889-1946), que expõe a sua reflexão anti--metafísica no quadro do empirismo lógico, Vieira de Almeida (1888-1962) – que se dedicou à lógica moderna, à gnosiologia, à epistemologia, à psicologia e à filosofia da arte –, Edmundo Curvelo (1913-1955), discípulo de Almeida quase inteiramente dedicado a problemas lógicos, e Mário Sottomayor Cardia (1941-2006), que no mesmo quadro filosófico desenvolveu uma investigação ética crítica do utilitarismo. O pensamento dialéctico de raiz hegeliana continuou a ter influência na filosofia política e do direito nas obras de Afonso Queiró (n. 1914), Augusto Saraiva (1900-1975), Alberto Ferreira (n. 1920) e António José de Brito (n. 1927). A filosofia de Husserl e a fenomenologia, já reflectidos em Leonardo Coimbra e Miranda Barbosa, tiveram vários divulgadores em Portugal, entre os quais Alexandre Fradique Morujão (n. 1922), Gustavo de Fraga (n. 1922) e Eduardo Abranches de Soveral (n. 1927), sendo autores como José Enes (n. 1924) e Fernando Gil (n. 1937) igualmente marcados por esta corrente. A neo-escolástica foi cultivada na faculdade de filosofia de Braga, criada em 1947 e em que se destacou Arnaldo Miranda Barbosa (1916-1973). Finalmente, em pensadores como Vergílio Ferreira (1916-1997) e Eduardo Lourenço (n. 1923), o existencialismo teve uma influência evidente.

# PARTE III.
# O PROTESTANTISMO PORTUGUÊS

# CAPÍTULO 7
# A experiência protestante em Portugal [83]

## I. O Protestantismo no seu contexto Global

### 1. Os traços distintivos do Protestantismo

Como atitude religiosa no interior do Cristianismo, o Protestantismo teve origem no questionamento dos canais sacramentais e litúrgicos administrados por uma hierarquia sacerdotal como meios únicos ou privilegiados de comunicação dos fiéis com Deus e acesso à **Graça** e à **Salvação**. O aparecimento da designação de "protestante", em 1529, na recusa de príncipes e cidades alemãs aceitarem o edicto imperial de Worms que perseguia em **Martinho Lutero** (1483-1546) a assunção radical desse questionamento, confere-lhe um duplo sentido de oposição (à cultura religiosa dominante) e afirmação (da espiritualização da fé como caminho de Salvação).

No misticismo medieval o Protestantismo teve um precedente poderoso que desvalorizava os canais institucionais e, por isso mesmo, levantava desconfianças nas autoridades eclesiásticas. O exercício puramente espiritual da fé como único caminho de **justificação** do crente perante Deus não foi, pois, uma inovação de Lutero, mas uma tendência preexistente que ele seguiu e radicalizou ao ponto de desvalorizar publicamente a função mediadora do clero na conquista do perdão divino do pecado. De facto, Lutero colocava toda a ênfase na decisão interior do crente, recusando as formas rituais de expiação do pecado e dando à **Penitência** um conteúdo íntimo e espiritual; com a aceitação do **Baptismo** e da **Ceia**, conservou em parte os vínculos sacramentais na unidade visível dos crentes, mas

---

[83] Texto publicado, na sua versão original, como *s.v.* «Protestantismo» em Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal,* Lisboa: Círculo de Leitores, 2000 e 2001, vol. P-V, pp. 75-85. Para facilitar uma consulta rápida deste capítulo por temas e nomes, optou-se por usar o negrito com liberalidade.

dispensou a mediação sacerdotal nessas ocasiões. Lutero estabeleceu, assim, uma nova visão da **economia da Salvação** que abriu, historicamente, um amplo espaço de diferenciação no Cristianismo, ao lado do Catolicismo Romano e da Ortodoxia.

A irrelevância conferida ao sacerdócio clerical como autoridade em questões de fé, deu à **Bíblia** uma centralidade que incentivou a sua aproximação do crente e permitiu a substituição de uma cultura religiosa devocional e sacramental por uma fé assente na intimidade do crente com a **Palavra escrita**. Mas os debates teológicos a que inevitavelmente os Protestantes foram conduzidos, como por exemplo em torno da **Presença Real** de Cristo na Eucaristia, revelaram que o confronto das várias leituras da Bíblia nem sempre era conclusivo e podia mesmo motivar divisões e incompatibilidades; estes problemas agudizaram-se quando serviram de pretexto a revoltas camponesas que Lutero se viu obrigado a condenar, legitimando as atribuições disciplinares dos poderes temporais.

Outro caminho seguiu **João Calvino** (1509-64), que começou por aderir à concepção de Lutero da Igreja como essencialmente invisível, constituída pelos santos que só Deus conhece e distinta da organização temporal, histórica, dos crentes em comunidades cujo pastor é um mero delegado; porém, na esteira de **Ecolampado** em Basileia e **Bucer** em Estrasburgo, revalorizará a Igreja visível e a importância da **disciplina** no seu interior. Calvino seguiu, deste modo, a via da reforma da comunidade cristã como universo de vivência da santidade, elaborando nas *Instituições da Religião Cristã* (1536) o seu próprio modelo eclesiástico. A sua preocupação com a exteriorização e a visibilidade social da **santidade** conduziu-o, em Genebra, a uma eclesiologia fortemente institucional e recriadora das formas de sociabilidade.

Esta tendência foi retomada por todos os grupos cristãos que, depois de Calvino, expressaram a sua fé em termos de persecução ou realização de uma santidade que é vivida colectivamente e que, se os crentes se vêem a si mesmos como escolhidos, facilmente vai de par com a doutrina da **Predestinação**, já não entendida como o *Plano divino da Salvação* (no sentido em que a Paixão e Ressurreição de Cristo fora um *plano divino*) mas como a eleição prévia por Deus do grupo dos santos.

O Protestantismo vive desde então uma dupla dinâmica, a ***experiência da fé como iluminação interior do crente individual*** e a ***busca da comunidade perfeita como realização social da santidade***.

Ambas as tendências, decorrentes do desconforto sentido no universo da prática tradicional, medieval, dos **sacramentos**, foram os elementos que fizeram explodir a unidade institucional do Cristianismo ocidental. Mas a vertigem da desintegração social causada por este questionamento, cedo forçou também os protestantes não-calvinistas a encontrarem novas formulações teológicas que estruturassem outras formas de sociabilidade dos crentes. Documentos escritos (***catecismos*** e ***Confissões***), juntamente com a apropriação pelos poderes temporais das competências disciplinares, foram dando corpo a novas Igrejas institucionais, nacionais, que enquadraram a nova piedade interiorizada e espiritualizada, impedindo assim a dessocialização da fé.

### 2. Origem histórica das principais sensibilidades denominacionais

Após algumas décadas de discórdias sobre a Predestinação e os sacramentos, as **Igrejas luteranas** chegaram, em 1580, a uma base comum, expressa na **Fórmula de Concórdia** (que proclamava a justificação do crente pela fé, afirmava o dever das boas obras, estabelecia a Presença Real de Cristo na Eucaristia – que, para os Calvinistas, era uma Presença só espiritual – e atenuava a doutrina da Predestinação – negando nesta a escolha prévia dos santos); foi com base nestes princípios que se edificaram as Igrejas luteranas alemãs e escandinavas, fortemente ligadas às autoridades estatais.

Por seu lado, o **Calvinismo** expandiu-se para a França, algumas zonas da Alemanha, os Países Baixos e a Grã-Bretanha e tendeu a organizar-se de uma forma menos rígida que em Genebra, até por não ter nessas paragens o domínio do Estado; a forma **congregacional** (isto é, de comunidades religiosas locais com grande autonomia) foi a prevalecente, a partir da qual se construíram as Igrejas chamadas reformadas. Na Grã-Bretanha, os seguidores de Calvino influíram tanto na reorganização eclesiástica inglesa como na escocesa; o processo predominantemente político que levara, em Inglaterra, à ruptura com Roma, evoluiu depois para uma organização episcopal tutela-

da pelo rei e entrelaçada numa teologia de inspiração calvinista quanto aos sacramentos (codificada no *Book of Common Prayer* anglicano de Thomas Cranmer, 1549). Na Escócia, o modelo congregacional das **Igrejas reformadas** designou-se de "**presbiteriano**" por oposição ao governo hierárquico do **episcopalismo** inglês, formalizando-se no *Book of Discipline* de 1560.

A organização destas Igrejas luteranas, anglicana e calvinistas (reformadas e presbiteriana), estabilizou doutrinas e arranjos políticos com os poderes temporais e houve uma tendência generalizada para a «artrite tipográfica» das várias denominações[84]. Deste modo, o Protestantismo revelou muito cedo ter também os seus desadaptados, aqueles que precisamente pretendiam dar uma radicalidade à *iluminação interior do crente* ou à *santidade da comunidade visível* que não se satisfazia nos arranjos doutrinais e disciplinares em formação.

Os mais significativos foram os **Anabaptistas**, que reservavam o Baptismo aos crentes conscientes (excluindo as crianças), transformando esse acto de um ritual de integração social num sinal profundamente interiorizado de conversão individual; deste modo, levavam às últimas consequências a espiritualização da fé, a sua dessocialização e desritualização, não aceitando as Confissões, os catecismos e os livros de disciplina. A partir daqui, a ideia de que Deus não está encerrado nos textos escritos (mesmo os da Bíblia), nem nos canais sacramentais (mesmo o Baptismo e a Ceia, aceites por Lutero e Calvino) e que tem outros meios puramente espirituais de comunicar com a humanidade, incendiará muitos espíritos e fará crescer, até à actualidade, os muitos grupos protestantes **não-conformistas** que colocam grande ênfase na inspiração directa do crente pelo **Espírito Santo**.

As complicações advinham do facto destas inspirações poderem dar ao crente uma sensação tão compacta da sua comunicação com Deus que a própria mediação única e obrigatória de **Jesus Cristo** (como explicitada, por exemplo, na teologia da *Epístola aos Hebreus*) se perdesse; daí os reformadores "ortodoxos", como Lutero e Calvino, terem visto na Palavra bíblica um

---

[84] John Bossy, *A Cristandade no Ocidente, 1400-1700* (1.ª ed. 1985), Lisboa: Edições 70, 1990, p. 123.

suporte indispensável da comunicação do crente com Deus (da sua leitura ou audição é que nascia e se mantinha a fé). Este perigo ficou patente no caso dos **Antitrinitários** e dos seus descendentes, os **Unitaristas**, que evoluíram para concepções teológicas que punham em causa a cristologia ortodoxa (e não apenas a eclesiologia tradicional como os primeiros protestantes), entrando em ruptura com o entendimento aceite do conteúdo querigmático do Novo Testamento relativamente à participação de Jesus na divindade do Pai e do seu lugar na economia da Salvação.

Sem estes excessos, embora na esteira da *agitação do Espírito* dos Anabaptistas, foram tomando forma (sobretudo nas *terras de promissão* da liberdade evangélica, os Países Baixos desde o século XVI, a Grã-Bretanha e a América do Norte desde o século XVII) novos grupos denominacionais de organização congregacionalista como os **Baptistas** e os **Quakers** no século XVII e os **Metodistas** no século XVIII: estes últimos foram a prova do desconforto de muitos crentes protestantes dentro das Igrejas estabelecidas com patrocínio estatal no século XVI, mas também da procura de um Cristianismo vivido com intensidade arrebatadora. John Wesley (1703-91), o fundador involuntário do Metodismo, iniciou um movimento de espiritualização e conversão pessoal cujo desenvolvimento acabou por levar para fora do Anglicanismo os seus seguidores.

Nestes movimentos não-conformistas tomou forma uma das dinâmicas modelares do Protestantismo, as cisões e multiplicação dos grupos que impedem este universo cristão de solidificar numa estrutura desvitalizada. Prova disto foi o grande período do *Revival* espiritual anglo-americano entre 1750 e 1850 que, além de ter revigorado as denominações já então existentes[85] e de ter expandido o Metodismo, contribuiu para recuperar o **profetismo** como força religiosa dentro do Cristianismo histórico e reavivar fortes sentimentos expectantes numa iminente **Segunda Vinda** de Cristo, sobretudo com a pregação de William Miller (1782-1849); tal esperança deu a estes cristãos uma nova percepção «da realidade absoluta de Cristo»[86]

---

[85] Iain H. Murray, *Revival & Revivalism: The Making and Marring of American Evangelicalism, 1750-1858*, Edimburgo: The Banner of Truth Trust, 1994, apud.

[86] William Seams Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements*, Nova Iorque e Londres: Routledge, 1997, p. 193.

que introduzia uma **tensão** espiritual criadora e mobilizadora em face do ambiente social e cultural envolvente.

Mas a posteridade deste *movimento Adventista* encontrou caminhos divergentes, ainda e sempre em torno da questão fundamental da cristologia: os **Adventistas do Sétimo Dia**, colocando grande ênfase na Segunda Vinda mas preservando a concepção trinitária, mantiveram-se no terreno da ortodoxia histórica do Cristianismo e do Protestantismo clássico, ao contrário do milenarismo das **Testemunhas de Jeová**, de raiz unitarista, que propõe uma leitura bíblica da natureza de Cristo que Lhe nega participação na divindade do Pai; o profetismo oitocentista assumira ainda outras formas de heterodoxia (no entender das correntes protestantes anteriores), como a da **Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias**, que acrescentou ao Cânone recebido das Escrituras um novo livro (*Livro de Mórmon*) que considera inspirado e continuador da Revelação bíblica. Estes dois últimos movimentos, em geral não aceites pelos restantes como protestantes, consideram-se a si mesmos, no entanto, inequivocamente cristãos[87].

Surgido no início do século XX, o **Pentecostalismo** representa a camada histórica mais recente de renovação espiritual no campo cristão protestante, pretendendo desenvolver experiências de teor emocional que dêem ao crente uma sensação *realista* do Baptismo pelo Espírito Santo – o que, em geral, passa também pela fé na “cura divina” como reactualização dos carismas milagrosos relatados no Novo Testamento (vista com cepticismo por outras correntes protestantes, esta é também uma via de vivência da «realidade absoluta de Cristo» que, além do mais, preserva a concepção trinitária e a cristologia tradicional)[88].

Outras configurações tomadas pela “criatividade profética” (como, por

---

[87] A inclusão destes grupos nos estudos deste livro deve-se à sua filiação histórica directa em grupos protestantes “ortodoxos”, não interessando aqui a discussão legítima (de cariz teológico) sobre a sua pertença ao universo protestante como tal assumido. Isto é válido para todo este capítulo. Para uma discussão sobre a amplitude da definição de Protestantismo, ver *infra* o capítulo 11 deste livro (ponto 4).

[88] Outra corrente de origem protestante ligada a esta valorização e espritualização da problemática da *cura* ou da *saúde* (muito importante também entre os Adventistas) é a **Ciência Cristã**, fundada nos Estados Unidos em 1879 por Mary Baker Eddy (1821-1910).

exemplo, a *Unification Church* do coreano Rev. Moon) vêm lembrar a característica desestabilizadora destas “presenças do Espírito” nos edifícios sociais e doutrinais em que os cristãos muitas vezes se têm sentido demasiado confortáveis; mas vêm também confrontar o cristão com a premente questão da definição do *ponto fixo* da sua fé e com tudo o que isso significa em termos de atitude para consigo e no mundo.

## II. Implantação das experiências Protestantes em Portugal

### 3. Origens da presença protestante

Portugal foi um dos poucos países europeus onde a Reforma protestante do século XVI não se fez sentir, preservando até bem entrado o século XIX a sua unidade religiosa. Em **João Ferreira de Almeida** (1628-1691) encontra-se o *primeiro protestante português* e a personalidade de maior vulto que abandonou o Catolicismo Romano mas que o fez apenas fora de Portugal; Almeida emigrou para as Índias Orientais holandesas (actual Indonésia) em 1642, onde foi ordenado pastor calvinista e traduziu para o Português o Novo Testamento e parte do Antigo (tal tradução destinava-se à evangelização local, onde o Português era língua corrente).

Exceptuando-se a presença de algumas capelanias estrangeiras destinadas a diplomatas e comerciantes estabelecidos ou de passagem, o primeiro foco protestante surgido em Portugal foi o iniciado pelo médico e missionário presbiteriano escocês **Robert Reid Kalley** (1809-1888) na Madeira. Após a sua chegada, em 1838, Kalley juntou a uma actividade filantrópica bem recebida uma discreta evangelização baseada na alfabetização e leitura da Bíblia que, à medida que foi sendo notada, suscitou crescente oposição entre as autoridades eclesiásticas; quando, em Maio de 1845, Kalley e as centenas de fiéis que reunira se constituíram em **Igreja Presbiteriana Portuguesa**, desencadeou-se uma dura repressão que terminou, em Agosto de 1846, na expulsão do País de todo este primeiro grupo de protestantes portugueses (Kalley e muitos deles seguiram para o Brasil, outros estabeleceram-se nos Estados Unidos da América). O acontecimento foi demonstrativo da incapacidade da sociedade portuguesa da época integrar a diferenciação religiosa e contribuiu para atrasar duas décadas a continuação da missio-

nação protestante em solo nacional; esta teve de esperar pela estabilização do regime liberal a partir de 1851.

#### 4. As «igrejas históricas» (mais tarde, sinodais)

A iniciativa pertenceu aos capelães anglicano e presbiteriano de Lisboa, **Thomas Godfrey Pembroke Pope** (1837-1902) e **Robert Stewart** (n. 1828) e, em Vila Nova de Gaia, ao industrial de origem inglesa **Diogo Cassels** (1844-1923); colaborando os três na distribuição regular de Bíblias em Portugal a partir de 1864 pela **Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira**[89], juntaram em torno de si pequenos grupos de portugueses que se reuniam para ler e comentar as Escrituras. Destes três grupos nasceram, na segunda metade da década de 1860, as comunidades **episcopaliana** (em torno de Pope), **presbiteriana** (em torno de Stewart) e **metodista** (em torno de Cassels).

Os primeiros a organizarem-se formalmente numa Igreja nacional foram, em 1880, os Episcopalianos, com a **Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica** (I.L.C.A.E.)[90]; os Presbiterianos e os Metodistas, com congregações organizadas no início da década de 1870, estiveram mais tempo subordinados às sociedades missionárias britânicas que apoiavam o seu desenvolvimento. A I.L.C.A.E. não esteve menos dependente da ajuda anglicana mas teve maiores meios de subsistência depois da adesão dos dois irmãos industriais Diogo e André Cassels (1880 e 1890), que subsidiaram a fundação e o desenvolvimento das congregações de Vila Nova de Gaia e do Porto; por outro lado, a adesão de alguns sacerdotes católicos romanos egressos contribuiu para o fortalecimento do seu corpo ministerial. Em 1884, a I.L.C.A.E. publicou a primeira edição do seu *Livro de Oração Comum*, que estabeleceu uma liturgia própria e lhe conferiu desde muito cedo uma sólida unidade doutrinal e histórica; porém, só em 1958 conseguiu a sagração de um bispo português, **D. António Ferreira Fiandor** (1884-1970) através do episcopado anglicano, vindo a suceder--lhe, em 1962, **D. Luís César Rodrigues Pereira** (1908-1984) e, em 1980, **D. Fernando da Luz Soares**.

---

[89] Ver *infra* o capítulo 10 deste livro.
[90] Ver *infra*, neste livro, os capítulos 8 e 9.

Entre os Presbiterianos, em 1911, consumou-se a separação definitiva da capelania escocesa e foi obtido o reconhecimento legal da **Igreja Presbiteriana de Lisboa** (1913), ficando esta na dependência da Sociedade Brasileira de Evangelização (presbiteriana), que ajudará à expansão do Presbiterianismo; depois da Segunda Guerra Mundial, com a chegada do missionário norte-americano **Michael Presbyter Testa** (1912-81) abriu-se caminho para a emancipação, constituindo-se formalmente, em 1947, a **Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal**[91], I.E.P.P., que realiza o seu primeiro Sínodo em Outubro de 1952.

Os Metodistas tiveram no missionário **Robert Hawkey Moreton** (1844-1917) o seu grande impulsionador e mantiveram-se dependentes da Conferência Metodista inglesa até à realização do seu primeiro Sínodo e constituição como **Igreja Evangélica Metodista Portuguesa**[92], I.E.M.P., em 1948.

### 5. As denominações de natureza congregacional

No século XIX estabeleceram-se ainda as **Igrejas dos Irmãos**, os **Congregacionalistas** e os **Baptistas**; menos centralizadas e organizadas que os três grupos pioneiros, estas denominações apareceram com pregadores britânicos que começavam por frequentar as congregações já existentes.

Assim, foi fundada a primeira Igreja de Irmãos em Lisboa em 1877 com **Richard e Cathryn Holden** (Amoreiras), tendo posteriormente os missionários **Stewart Menair** e **George Owens** prosseguido a evangelização nas áreas limítrofes de Coimbra e Aveiro; no início do século XX, outros missionários britânicos contribuíram para a fundação de mais congregações (**Charles e Mary Swan** e **Robert McGregor**) mas, a partir dos anos Vinte, surgiram também evangelizadores portugueses como **Waldemar de Oliveira**, **José Ilídio Freire**, **Viriato Sobral** e **Luís Paiva** (alguns dedicavam-se a uma pregação itinerante).

Os Congregacionalistas abriram a sua primeira igreja em Lisboa em 1880 mas só dez anos depois, graças à ajuda da então formada Missão Evan-

---

[91] Ver capítulo 8 *infra*.
[92] Ver capítulo 8.

gelizadora do Brasil e Portugal (a partir da Igreja Fluminense, congregação mãe do Congregacionalismo brasileiro) tiveram possibilidades de estabelecer outras missões em Lisboa e no Ribatejo; em Ponte-de-Sôr, o missionário **Pereira Cardoso** fundou uma das principais igrejas desta denominação. Após 1945, a diminuição que se fora verificando da ajuda brasileira teve como consequência a fusão de algumas comunidades congregacionalistas com os Presbiterianos, integrando hoje a I.E.P.P., enquanto outras permaneceram independentes, contando com o apoio, entre outras, da Liga Congregacional de Inglaterra.

Os Baptistas surgiram em Portugal com **Joseph Charles Jones** (1848-1928), inicialmente ligado à congregação de Diogo Cassels (Vila Nova de Gaia), da qual se separou para organizar a primeira congregação baptista (de comunhão aberta), que se transformou em 1908 na **Igreja Baptista Portuguesa**. Outras congregações baptistas foram fundadas pelos missionários **Robert Reginald Young** (1867-1923), **Jerónimo Teixeira de Sousa** (1868-1928) e **Zacarias Clay Taylor** (1851-1919), este último enviado pela Convenção Baptista Brasileira, que iniciou então a cooperação com os Baptistas portugueses (seguida da Junta Baptista do Texas). Dois portugueses, **João Jorge de Oliveira** (1883-1958) e **António Maurício** (1893-1980), destacaram-se como missionários na altura da fundação, em 1920, da **Convenção Baptista Portuguesa** (C.B.P.) por congregações do Porto, Leiria, Tondela e Viseu (J. C. Jones foi ainda o seu primeiro presidente); porém, a cooperação conjunta de Brasileiros e Norte-Americanos gerou algumas incompatibilidades que conduziram a cisões na C.B.P., dando origem à Aliança Baptista Portuguesa (1928-32) e à União Baptista Portuguesa (1946-56). A Junta Baptista do Texas foi substituída mais tarde pela *Conservative Baptist Foreign Mission Society*, que se ligou à C.B.P., e pela *North American Baptist Association*, em torno da qual se juntou a **Associação de Igrejas Baptistas Portuguesas** (A.I.B.P.) em 1955. Dois anos depois, também a Junta Missionária de Richmond da Convenção Baptista do Sul dos Estados Unidos da América passou a cooperar com a C.B.P., fornecendo recursos humanos e financeiros que criaram condições para um grande desenvolvimento da obra baptista nas décadas de cinquenta e sessenta.

Fadado a um grande crescimento, o **Pentecostalismo** teve em **José Plácido da Costa** (1870-1965) o seu iniciador em Portugal; ex-baptista que

terá aderido às **Assembleias de Deus** pentecostais no Brasil, este pioneiro começou em 1913, na Póvoa de Varzim, o seu trabalho evangelizador. Em 1921, vindo do Brasil, **José de Matos Caravela** (1887-1958) implantou as Assembleias de Deus no Algarve e na zona de Santarém. Do Brasil, veio igualmente o sueco **Daniel Berg** (1894-1963), principal impulsionador do Pentecostalismo no norte do País; na área de Lisboa, a partir de 1934, outros suecos, **Jack Hardstedt**, **Samuel Nystron** e sobretudo **Jarl Tage H. Stahlberg** (1902-1980) conduziram o crescimento das Assembleias de Deus. Em 1939, realizou-se a primeira convenção nacional dos obreiros das Assembleias de Deus com vista a uma cooperação das várias congregações e ao aperfeiçoamento do trabalho missionário; além das Assembleias de Deus, a partir da década de sessenta, estabeleceram-se em Portugal outras denominações pentecostais, quer originadas de cisões nas primeiras, quer do esforço missionário de grupos brasileiros, porto-riquenhos, norte-americanos e britânicos, incluindo os chamados *neopentecostais*, grupos de raiz pentecostal mas muito marcados pela "teologia da prosperidade".

### 6. As igrejas exteriores ao mainstream protestante

Os **Adventistas do Sétimo Dia** iniciaram a sua obra de evangelização em Portugal com o pastor **Clarence Emerson Rentfro** (1877-1951), que se instalou em Lisboa em 1904; Ernesto Schwantes, em 1906, foi o primeiro obreiro adventista no Porto. Entre 1917 e 1924, o suíço **Paulo Meyer** (1886-1944) dirigiu a missão portuguesa mas só em 1935 esta viu os seus estatutos oficialmente reconhecidos, já sob a presidência do pastor **António Dias Gomes** (1901-1994), que a ocupou até 1950; o período após 1945 assistiu a um grande crescimento da implantação adventista (inclusivamente no ultramar), destacando-se como dirigente, missionário e autor nesta segunda metade do século o pastor **Ernesto Ferreira** (n. 1913).

Com presença em Portugal desde 1925, as **Testemunhas de Jeová** vieram a tornar-se na denominação individualmente mais numerosa; publicaram desde a década de 20 abundante literatura (incluindo uma edição portuguesa da revista *Torre de Vigia*) mas viram as suas actividades cerceadas durante o Estado Novo. As várias tentativas de legalização que fizeram até 1974 fracassaram e foram vítimas da maior pressão feita pelo Estado sobre uma denominação protestante durante toda a época contemporânea; o grande

crescimento do seu número de fiéis intensificou-se com a legalização e liberdade obtidas após 1974.

Outra importante denominação cristã que se estabeleceu em Portugal foi a **Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias**, a qual só se pôde implantar desde 1974.

## III. Grupos Protestantes Portugueses: um Retrato [93]

### 7. A área da Aliança Evangélica Portuguesa

Três dos maiores grupos denominacionais portugueses (Pentecostais, Baptistas e Irmãos) integram a **Aliança Evangélica Portuguesa** (A.E.P.), cujos estatutos foram oficialmente reconhecidos em 1935, quando ainda era uma pequena associação de membros individuais (só após 1974, depois de uma "refundação", se tornou representante de grupos denominacionais); em termos de relações internacionais, a A.E.P. está filiada na Aliança Evangélica Europeia e na Aliança Evangélica Mundial, que são constituídas por grupos denominacionais congéneres. No entanto, cada um dos grupos denominacionais está longe de ser unitário, em grande medida pelo facto de serem herdeiros da tradição congregacional; mesmo as congregações que prescindem parcialmente da sua autonomia associando-se a organismos denominacionais de cooperação ou representação não podem ser consideradas integrantes de uma "Igreja" nacional com unidade institucional (assim, por exemplo, a Convenção Baptista Portuguesa, C.B.P., não é uma Igreja nacional mas a reunião das congregações baptistas que nela se fazem representar).

No universo das congregações protestantes de muitas denominações conhecidas em Portugal[94], a maior parte integra o grupo pentecostal, dentro do qual as Assembleias de Deus são a esmagadora maioria: a **Convenção das Assembleias de Deus em Portugal** reúne mais de quatro centenas de

[93] Este exercício de levantamento das denominações, grupos e igrejas foi realizado em 1999-2000, com dados que estão, assim, datados.
[94] Ver, para a maioria, Fernando Resina de Almeida (ed.), *Prontuário Evangélico para 1999,* Queluz: Núcleo, 1998 (fonte utilizada para este texto).

congregações, distribuindo-se as restantes por dez outras denominações da A.E.P. (Assembleia de Deus Missionária, Assembleia de Deus Universal, Nova Vida, Igreja Apostólica, Igreja de Deus, Associação das Igrejas de Cristo, Igreja de Deus Pentecostal, Igrejas do Livramento, Igreja Metodista Wesleyana e Vida Abundante) e duas não-filiadas (a Congregação Cristã em Portugal, com cerca de cem congregações, e a Missão Evangélica Maranata, com quinze).

Os **Baptistas** são o segundo maior grupo, estando as suas várias organizações integradas na A.E.P.: a maioria está reunida na C.B.P., que representa nove dezenas de congregações, seguindo-se a A.I.B.P. com treze, a Igreja Baptista de Carreiros (doze congregações no norte), a Associação dos Baptistas para o Evangelismo Mundial (ramo da organização internacional com o mesmo nome, com dez congregações) e dezasseis congregações independentes. Os Irmãos, por seu lado, são um conjunto de mais de cem congregações que cooperam na **Comunhão de Igrejas dos Irmãos de Portugal** e, tal como os Baptistas, têm organizações vocacionadas para o apoio às várias congregações dentro do seu grupo denominacional, como uma Comissão Missionária que ajuda o trabalho dos obreiros e os organismos juvenis no norte e no sul; entre os Baptistas, existe desde 1945 a Associação Baptista de Evangelização que dá apoio humano e logístico às congregações, tal como a Associação Baptista do Norte e o Grupo Missionário Evangélico da *Conservative Baptist Foreign Mission Society* dos Estados Unidos da América. Existe ainda, desde 1976, uma Ordem de Pastores Baptistas que realiza retiros, seminários e, em geral, visa a formação do corpo ministerial do seu grupo denominacional.

No conjunto da A.E.P., além destes grupos, existe pouco mais de uma centena de congregações que se distribuem por várias pequenas denominações, de que se destacam a **Acção Bíblica** (com perto de duas dezenas de congregações, está em Portugal desde a década de 1930 e dedica-se em grande medida à colportagem), a **Igreja do Nazareno** (com cerca de vinte congregações, evangeliza em Portugal desde 1973), a **Igreja Evangélica de Filadélfia** (iniciada em 1960, tem cerca de duas dezenas de congregações sobretudo orientadas para a evangelização da etnia cigana), o **Exército de Salvação** (instalado em Portugal em 1972, conta oito congregações), a **Igreja Evangélica Luterana Portuguesa** (fundada em 1959 a partir do

trabalho missionário de Rudolfo Hasse, tem apenas três congregações) e um grupo de comunidades congregacionalistas que não se chegou a ligar aos Presbiterianos, reunido na **União das Igrejas Evangélicas Congregacionais Portuguesas** (dezoito congregações no centro e sul do País).

### 8. Os grupos "não alinhados"

Fora da A.E.P., além das duas denominações pentecostais já referidas, estão algumas centenas de congregações, das quais mais de cem pertencem à **União Portuguesa dos Adventistas do Sétimo Dia** e mais de cinco dezenas à **Igreja Cristã Maná** (denominação de origem portuguesa fundada em 1984 e dirigida pelo pastor Jorge Manuel Guerra Tadeu, é um dos grupos pentecostais mais bem sucedidos depois das Assembleias de Deus). As **Testemunhas de Jeová** reúnem hoje (segundo números por si fornecidos) cerca de cem mil fiéis em Portugal, dos quais metade serão membros activos das comunidades locais; estas, cerca de 700 actualmente, estão presentes em praticamente todos os concelhos do continente e das regiões insulares. A **Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias**, que tem um trabalho missionário de cerca de 25 anos em Portugal, tem vindo também a implantar-se no País. No campo pentecostal, a **Igreja Universal do Reino de Deus**, de raiz brasileira, introduziu, mais recentemente, uma original evangelização de grande visibilidade, através de meios de comunicação audiovisual e grandes assembleias de fiéis, conseguindo um crescimento rápido e substancial.

### 9. A área do Conselho Português de Igrejas Cristãs

O outro organismo de cooperação e representação interdenominacional existente em Portugal é o **Conselho Português de Igrejas Cristãs** (C.O.P.I.C.) que reúne as três Igrejas sinodais, I.L.C.A.E. (episcopaliana), I.E.P.P. (presbiteriana) e I.E.M.P. (metodista) desde 1971 e representa o sector protestante mais sintonizado com o movimento ecuménico internacional (está integrado no Conselho Mundial de Igrejas); entre as três denominações que o compõem, o C.O.P.I.C. representa pouco mais de setenta congregações, das quais cerca de metade são presbiterianas, um quarto metodistas e outro quarto episcopalianas – cada uma das três Igrejas tem uma unidade institucional nacional em que as várias congregações integram um corpo eclesial uno sujeito a um Sínodo que representa clérigos e leigos

e elege o governo colegial da Igreja (daí a designação de “Igrejas sinodais”). A I.L.C.A.E. é a única destas denominações que reconhece e mantém na ordenação episcopal a continuidade histórica da Sucessão Apostólica, estando unida à Comunhão Velho-Católica desde 1965 e, desde a sua fundação, à Comunhão Anglicana a que, entretanto, só aderiu formalmente em 1980.

### 10. Capelanias

Estão ainda presentes em Portugal, de há longa data, várias **capelanias** protestantes estrangeiras, as mais importantes das quais na capital: a Igreja Evangélica Alemã (luterana, reconhecida em 1761), a Igreja da Escócia (presbiteriana) e a anglicana Igreja de São Jorge.

## IV. Traços Culturais e sociais da minoria Protestante

### 11. A cultura bíblica

A Bíblia, os seus preceitos, a sua leitura e difusão, está associada ao esforço missionário do P. em Portugal desde a sua génese; quer Kalley, quer os três semeadores Pope, Stewart e Cassels começaram por patrocinar pequenos **grupos de estudo bíblico** que só depois se transformaram em congregações.

Em 1884, os autores do primeiro **livro litúrgico protestante** português diziam ter «posto de parte o que nos pareceu *mau* e conservado e ampliado o que julgámos *bom e bíblico*» (*Livro de Oração*, p. VII): a Bíblia era, na verdade, a cultura comum e o elemento diferenciador do meio para todos os protestantes no Portugal católico de Oitocentos. Opunha-se à prática religiosa devocional e sacramental dominante e, na visão protestante, era uma ligação aos primórdios do Cristianismo, à sua pureza e à sua verdade; evangelizar, fazer cristãos, era assim sinónimo de dar a conhecer a Bíblia. Daí que a história da presença em Portugal da **Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira** (S.B.B.E.) seja uma história de cooperação com as várias denominações protestantes na tarefa de «traduzir, imprimir e distribuir a Palavra de Deus»; instalada permanentemente em Portugal desde 1864 com uma agência em Lisboa, a S.B.B.E. usou as congregações protestantes como

canais de desenvolvimento da sua missão, apoiando-as simultaneamente numa parte fundamental do trabalho evangelizador.

Desde o início da segunda metade do século XIX, a S.B.B.E. distribuía no País Bíblias em Português baseadas quer na tradução clássica de **João Ferreira de Almeida** (Amsterdão, 1681) quer na do Padre **António Pereira de Figueiredo** (a partir da Vulgata, Lisboa 1790); com a sua acção, aparece uma figura quase lendária do Protestantismo português, o "colporteur" (ou "**colportor**", de forma aportuguesada): este corria o País ao serviço da S.B.B.E., levando Bíblias onde elas eram necessárias e, por vezes, enfrentando a hostilidade dos não-protestantes. Recentemente (1989), a agência da S.B.B.E. em Portugal transformou-se em **Sociedade Bíblica de Portugal**, com estatutos e direcção própria.

A centralidade da Bíblia está bem patente nas primeiras tentativas feitas, entre os protestantes portugueses, de fundamentação teológica das suas concepções cristológicas e eclesiológicas; na *Resposta à Instrução Pastoral do Excmo. Bispo do Porto D. Américo sobre o Protestantismo* (Porto, 1879) de **Guilherme Dias da Cunha** (1844-1907), surge uma interessante defesa "evangélica" (isto é, abrangentemente protestante, não denominacional) da Salvação só pela fé, da autoridade das Escrituras sobre a tradição e dos dois únicos sacramentos considerados bíblicos (Baptismo e Ceia) a par de uma crítica, apoiada em referências bíblicas, do culto e das doutrinas católicas romanas. Em *O que é a Missa* (Lisboa, 1888), o mesmo autor, apoiado sobretudo na Epístola aos Hebreus, ataca a teologia sacrificial da missa e o sacerdócio clerical histórico, que considerava incompatíveis com os autênticos sacrifício e sacerdócio de Jesus Cristo; ambos os livros dão conta da preocupação central do Protestantismo português original de retorno à Bíblia como meio de reformar a vivência da fé cristã. O tom abrangente com que Dias da Cunha o fazia só era possível por as correntes espiritualistas mais radicais ainda não terem povoado o universo protestante português e por as questões mais polémicas como o acesso à Graça ou ao Dom da profecia não lhe merecerem a mesma atenção.

Mas o potencial divisionista das velhas querelas entre as correntes protestantes ficou bem patente na discórdia entre **Diogo Cassels** e **Joseph Charles Jones** em 1888 quanto ao Baptismo de crianças e por imersão e que originou

a fundação, pelo segundo, de uma denominação especificamente Baptista em Portugal; o próprio Diogo Cassels rompera com o metodista **Robert Moreton** em 1880 por este último não aceitar a introdução de imagens nos templos através de vitrais e crucifixos, que considerava transgressora do preceito bíblico. No entanto, a falta de recursos e a presença hegemónica do adversário comum (a Igreja Romana) parece ter dissuadido o exacerbar das diferenças, assistindo-se, desde o início do Protestantismo português a uma multiplicação de caminhos que não excluiu a cooperação; a publicação, na década de 1890, de uma ***Bíblia Sagrada Ilustrada*** em fascículos (lançada por Herbert Cassels e a Sociedade Bíblica), com o apoio das várias denominações, foi exemplo disso.

### 12. As instituições para-eclesiásticas e a imprensa

Da mesma forma, foi possível criar-se, numa base interdenominacional, uma série de instituições para-eclesiásticas desde o século XIX, como a União Cristã da Mocidade Portuguesa (fundada no Porto em 1894, estendida a Lisboa em 1898 e mais tarde designada **Associação Cristã da Mocidade**), cujas actividades especializadas para a juventude (incluindo as primeiras patrulhas de *boy-scouts*, a introdução no país de modalidades desportivas como o *ping-pong* e o *basket-ball*, a popularização do Esperanto e as visitas guiadas a bairros históricos) não seriam viáveis se restritas a uma denominação.

Estes mesmos factores explicam a natureza não-sectária de ***A Reforma***, o primeiro periódico protestante português aparecido em 1877 (dirigido por Dias da Cunha), mesmo depois de se ter tornado «eco da Igreja Lusitana». Com ***O Evangelista*** (1892-1900), órgão dos Episcopalianos, a imprensa protestante atingiu um alto nível de qualidade onde está espelhada a actividade das denominações e as preocupações teológicas e sociais das suas cabeças pensantes; neste jornal colaborou, por exemplo, o erudito e heraldista (episcopaliano) Major **Guilherme Luís Santos Ferreira** (1849-1931) que nele publicou a primeira parte da sua excelente obra *A Bíblia em Portugal* (Lisboa, 1906). A tendência desde então, dada a multiplicação denominacional, tem sido para a profusão de periódicos denominacionais de curta duração ou publicação irregular, sendo o ***Portugal Evangélico*** (1920), ***O Semeador Baptista*** (1926), a ***Revista Adventista*** (1938) e o órgão das Assembleias de Deus ***Novas de Alegria*** (1943) os mais antigos

destes títulos ainda hoje existentes; o primeiro, publicado por Presbiterianos e Metodistas, é um caso de colaboração interdenominacional.

### 13. Sociabilidade, causas e esforços educativos

Mas, por trás destes aspectos culturais, está a dimensão quotidiana e social: **a vida das comunidades protestantes** portuguesas desde o século XIX foi constituída pelas manifestações propriamente religiosas, nomeadamente os cultos, e o relacionamento social entre os crentes; estes tenderam muitas vezes a formar grupos auto centrados e a adquirirem a característica de uma minoria cultural dentro da sociedade portuguesa. Daí que, apesar das suas actividades profissionais estarem em geral perfeitamente integradas na vida económica e social das zonas de residência, os protestantes tenderem a desenvolver espaços de sociabilidade autónoma normalmente centrados no local dos cultos, onde podiam decorrer convívios, quermesses, pregações de personalidades convidadas, festas para crianças ou aulas bíblicas.

Tal tendência, porém, não impediu os protestantes de estarem ligados ao desenvolvimento de **causas** que transcenderam o seu círculo minoritário: são os casos de Alice Hulsenbos, fundadora no Porto da Sociedade Protectora dos Animais (1878), e de G. L. Santos Ferreira, durante várias décadas um dos grandes dirigentes da Cruz Vermelha Portuguesa.

Do mesmo modo, quase todas as denominações tentaram manter **escolas primárias**, quer para os filhos dos membros das congregações, quer para crianças pobres cujas famílias eram assim cativadas a uma aproximação; com o maior desenvolvimento da rede escolar estatal, a partir dos meados do século XX, as escolas primárias protestantes mais antigas começaram a desaparecer, embora as denominações então com maior vigor missionário, como os Adventistas do Sétimo Dia (nomeadamente com o Colégio de Oliveira do Douro) e as Assembleias de Deus, tenham mantido bem viva esta tradição[95].

---

[95] Sobre esta temática, veja-se a obra incontornável de José António M. Moreno Afonso, *Protestantismo e Educação: História de um Projecto Pedagógico Alternativo em Portugal na Transição do Século XX,* Braga: Instituto de Educação e Psicologia da Universidade do Minho, 2009. Trata-se de um relato circunstanciado e muito informado dos esforços educativos sobretudo das igrejas históricas num período situado, *grosso modo*, entre 1870 e 1930.

## 14. O louvor pela música

Nas várias denominações, os cânticos, a leitura em voz alta das Escrituras e o sermão, eram a substância dos cultos, tendo sido levada a cabo a composição e publicação de **Hinários**, sobre os quais escreveu um autor avalizado que a produção «portuguesa original é pobre, mas é relativamente rica a de tradução»[96]; como autores de hinos em língua portuguesa, traduzindo a letra da hinódia popular protestante anglo-americana ou, em menos casos, compondo com música original, destacaram-se (ainda de acordo com o mesmo autor) Robert R. Kalley e sua esposa Sarah Poulton Kalley na fase brasileira da sua obra missionária, Maxwell Wright, Richard Holden, G. L. Santos Ferreira, Dr. Silva Leite, Eurico de Figueiredo, Laura Luz e Leopoldina Rute da Conceição (compilação muito usada desde o século XIX são os ***Salmos e Hinos***, várias vezes reeditados, mas existem também, publicados em Portugal já no século XX, entre outros, um *Hinário Adventista* e um *Hinário Baptista*).

Ao metodista Robert Moreton deveu-se a difusão entre os protestantes portugueses do **solfejo tónico** de John Curwen, sistema que facilitava a aprendizagem do canto pelos crentes.

A música sacra teve em **Leopoldo dos Santos de Figueiredo** (1907-1998) um cultor único no século XX, musicando para coro e órgão todo o serviço litúrgico da Igreja Lusitana (*Liturgia da Igreja Lusitana*, 1991) e publicando o importante livro *Cânticos Espirituais - Edição Ecuménica* (Mem Martins: Publicações Europa-América, 1987). As suas obras principais foram *O Varão das Dores - Cantata para Coro, Orquestra de Arco e Órgão* (1991, letra Rev. Pinto Ribeiro), *Magnificat*, *Novas de Grande Alegria* (cantata *idem*) e *Despedida de Josué* (cantata de Josué 24 com letra do Rev. Eduardo Moreira).

## 15. A actividade editorial e a formação de uma reflexão original

A **literatura piedosa** desenvolveu-se muito cedo, ainda no século XIX, com obras como, por exemplo, as *Homilias* de Manuel António Pereira Júnior

---

[96] Eduardo Moreira, *A Situação Religiosa de Portugal: Conspecto e Considerações,* Lisboa: Ed. Portugal Novo, 1935 (ed. portuguesa de *The Significance of Portugal: A Survey of Evangelical Progress,* Londres, Nova Iorque e Toronto: World Dominion Press, 1933), p. 16.

(1875) e as *Horas de Conforto e Paz* de Augusto Ferreira Torres (póstumo, 1900), mas também com as incursões em tom polémico de Dias da Cunha em temas históricos (*Ecos de Roma*; *Vozes da História*, 1885; *O que é a confissão auricular?*, 1889) ou edições destinadas aos dois públicos evangélicos de língua portuguesa como as *Horas Dominicais: Leitura Cristã para Portugueses e Brasileiros* (Lisboa, 1898).

Estes géneros têm sido cultivados até à actualidade nas várias denominações, sendo comuns as pequenas obras piedosas ou de temas bíblicos e teológicos em língua portuguesa da autoria de um bom número de obreiros, pastores e missionários: só exemplificando dentro do campo pentecostal, poder-se-ia referir a actividade como polemista, cronista e contista do grande missionário Jarl Tage H. Stahlberg (*Mistério dos Desaparecidos*, *As Dez Virgens*, *A Mulher e a Serpente*) ou as obras de Abraão de Almeida (desde de um *Tratado de Teologia Contemporânea* até escritos como *Israel, Gog e o Anticristo*).

As traduções de muitas **obras clássicas** da literatura protestante anglo-americana foram também levadas a cabo, desde *O Peregrino* de John Bunyan (por G. L. Santos Ferreira) até, por exemplo, às principais obras de Ellen G. White (como *O Desejado de todas as nações*, *Aos pés de Cristo*, *O grande conflito*).

A **actividade editorial** no meio protestante português é, aliás, assinalável, bastando citar, além da Sociedade Bíblica, O Núcleo (dirigido pelo editor Fernando Resina de Almeida) ou a Publicadora Atlântico (adventista); a filial portuguesa da Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, das Testemunhas de Jeová, é igualmente uma importante editora e distribuidora de periódicos (como *A Sentinela*, de periodicidade mensal), tratados e folhetos. Há também um pequeno universo de publicações (efémeras) de pendor cultural e de reflexão, de que se pode destacar a revista *Bara*, iniciada em 1983 por uma Associação Evangélica de Cultura dirigida pelo pastor (pentecostal) António Costa Barata.

No âmbito dos **estudos bíblicos** e da **teologia** – embora existam já nas principais denominações vários pastores com formação académica –, podem ser referidos entre eles, pela sua relevância: dentro da tradição exegética “histórico-gramatical” (tradicional), a trilogia de interpretação bíblica do Pastor

adventista Ernesto Ferreira com as obras *Edificados sobre a Rocha* (1987), *O Senhor vem* (1971, 2.ª ed. 1989) e *Profecias cronológicas na história da Salvação* (1992); e dentro da tradição exegética "histórico-crítica", claramente minoritária no Protestantismo português, o magistério do Pastor presbiteriano A. J. Dimas de Almeida (n. 1937), antigo docente do Seminário Evangélico de Teologia que actualmente lecciona na licenciatura de Ciências Religiosas na Universidade Lusófona, em Lisboa.

## 16. A sensibilidade carismática

Até meados do século XX, o Protestantismo português foi centrado na Palavra: bíblica, impressa, cantada, escutada; embora com algumas variantes (o pendor liturgista da Igreja Lusitana, a interpretação própria do Baptismo pelos seguidores de Jones), a leitura, a música e a exortação eram o centro da vida religiosa dos protestantes e a Ceia, sob as duas espécies (mensal ou trimestral), era obviamente o momento alto da vida das congregações.

O grande crescimento do Pentecostalismo após a Segunda Guerra Mundial, sobretudo com as Assembleias de Deus, alterou a fisionomia desta vivência religiosa, fazendo-a entrar numa época claramente diferente da que se iniciara na segunda metade do século XIX. Nas décadas de cinquenta e sessenta, os Pentecostais introduziram uma **vivência carismática** da fé, dando ênfase aos dons do Espírito Santo segundo a tradição neotestamentária (dom das línguas, imposição das mãos, curas, profecia), imprimindo ao Protestantismo em Portugal uma nova dinâmica cultural e de crescimento. No entanto, a grande expansão do Pentecostalismo, que chegou mesmo a influenciar algumas franjas dos Baptistas e dos Irmãos, contribuiu para fraccionar o universo cultural da minoria protestante portuguesa que ficou mais dividida entre uma sensibilidade mais ligada à herança das Igrejas e denominações históricas vindas do século XIX (herança que é continuada, por exemplo, por grupos que mantêm a centralidade da Palavra, como os Adventistas do Sétimo Dia e as Testemunhas de Jeová) e uma sensibilidade de teor carismático.

## 17. As instituições de formação bíblica e teológica

A capacidade das denominações se auto organizarem e definirem estratégias de crescimento está ligada ao surgimento de focos de formação

de ministros; na ausência de instituições especializadas para esse efeito, organizaram-se por vezes cursos teológicos esporádicos, como o de 1903-1904 na Igreja Lusitana e o Curso Teológico de Cooperação promovido pelos Presbiterianos, Metodistas e Congregacionalistas no período entre as duas guerras mundiais.

A primeira denominação a estabelecer uma instituição de formação para o ministério foi a Baptista, em Viseu, em 1922, com Albert Ward Luper (1891-1977), a qual veio a encerrar em 1963; outros dois seminários baptistas funcionaram por períodos aproximados de dez anos e, em 1969, foi instalado em Queluz o actual Seminário Teológico Baptista.

Em 1946, foi fundado o ainda existente Seminário Evangélico de Teologia, cujo primeiro reitor foi o missionário presbiteriano Michael P. Testa e ao qual estão ligadas as três Igrejas sinodais.

Numa base interdenominacional, a *Greater Europe Mission* estabeleceu, desde 1974, na Póvoa de Santo Adrião, o Instituto Bíblico Português, dirigido por Gerald Carl Ericson. Ligado às Assembleias de Deus, surgiu em 1966 e instalou-se em 1975 em Fanhões, o Instituto Bíblico de Portugal.

Desde então têm sido fundadas outras instituições congéneres de âmbito mais restrito, quer pelas denominações existentes, quer por organizações missionárias internacionais, apesar de algumas denominações, como os Adventistas do Sétimo Dia, formarem os seus ministros em escolas bíblicas e universidades denominacionais na Europa e na América do Norte. As Testemunhas de Jeová (cuja instituição de ensino principal é a Escola Bíblica de Gileade, em Nova Iorque) têm também em Portugal escolas de preparação para o ministério: a Escola de Serviço do Pioneiro e a Escola de Treinamento Ministerial.

### 18. Construção de narrativas historiográficas e de auto-reflexão histórica

No campo da **historiografia**, o universo protestante português tem produzido desde o início algumas monografias; com *A Reforma em Portugal* de Diogo Cassels (1906) iniciou-se o interesse dos protestantes portugueses pela sua própria história, com seguidores no século XX (Santos Ferreira, Eduardo

Moreira, Albert Aspey, Michael P. Testa, e mais recentemente, Manuel Pedro Cardoso e Herlânder Felizardo).

A investigação histórica sobre o Protestantismo em Portugal, sobretudo sobre o sector das Igrejas sinodais, muito tem devido a investigadores denominacionais como os aqui referidos, tendo recebido depois o contributo crítico e enriquecedor de François Guichard, da Universidade de Toulouse, bem como dos investigadores (F. A. Costa Peixoto, J. M. Mendes Moreira, Narciso P. Ferreira de Oliveira, Maria Zita F. A. Ferreira da Costa e Joana S. Pina Cabral) saídos do seminário dirigido pelo Doutor João Marques no Mestrado de História Moderna da Faculdade de Letras do Porto[97].

O Pastor Manuel Pedro Cardoso destaca-se por, em 1985, ter publicado uma tentativa de síntese de uma história de século e meio, enquanto o Pastor Herlânder Felizardo, mais recentemente, deu um importante contributo para o conhecimento do sector Baptista; merecem igualmente menção, pelas investigações relativas aos sectores Adventista e Pentecostal, respectivamente, o Pastor Ernesto Ferreira e o Pastor António Costa Barata[98].

---

[97] Fernando Aníbal Costa Peixoto, *Diogo Cassels: Uma Vida em Duas Margens,* Porto: F.L.U.P. (mimeografado), 1995. J. M. Mendes Moreira, *Origens do Episcopalismo em Portugal: o Despertar da Igreja Lusitana (1838-1899),* Porto: F.L.U.P. (mimeografado), 1995. Narciso Paulo Ferreira de Oliveira, *Alfredo Henrique da Silva: Evangelizador de Acção e Cidadão do Mundo,* Porto: F.L.U.P. (mimeografado), 1996. Maria Zita Freire Amado Ferreira da Costa, *Retrato de Uma Minoria Religiosa em Portugal: Os Registos da Igreja Metodista do Mirante, Porto, 1878-1978,* Porto: F.L.U.P. (mimeografado), 1997. Joana dos Santos de Pina Cabral, *A Igreja Lusitana: Reforma Católica em Portugal?,* Porto: F.L.U.P. (mimeografado), 1995.

[98] Manuel Pedro Cardoso, *Cem Anos de Vida, 1870-1970: Subsídio Para a História da Reforma em Portugal,* Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Lisboa, 1975; Id. - *História do Protestantismo em Portugal,* Figueira da Foz: Centro Ecuménico Reconciliação, 1985 (reed.: *Por Vilas e Cidades: Notas para a História do Protestantismo em Portugal,* Lisboa: Seminário Evangélico de Teologia, 1998). Herlânder Felizardo, *História dos Baptistas em Portugal,* Lisboa: Centro Baptista de Publicações, 1995; Ernesto Ferreira, «75 anos de existência da Igreja Adventista em Portugal», *Revista Adventista,* ano XL n.º 394 (Julho 1979), pp. 15-21, e, mais recentemente, a obra monumental *Arautos de Boas Novas: Centenário da Igreja Adventista do Sétimo Dia em Portugal, 1904-2004,* Lisboa: União Portuguesa dos Adventistas do Sétimo Dia e Publicadora Servir, 2008. António Costa Barata, «Assembleias de Deus em Portugal», *Avivamento,* Ano I n.º 2-4 (1977) e 5 (1978); Id., *Comemoração dos 80 anos das Igrejas Assembleia de Deus em Portugal: Breve Historial, 1913-1993,* Mem Martins: mimeografado, 1993. Também não se pode esquecer François Guichard, *Le Protestantisme au Portugal,* Paris: Arquivos do Centro Cultural Português, 1990 (28), pp. 455-482.

O antecessor de todos estes esforços foi seguramente **Eduardo Henriques Moreira** (1886-1980), o mais produtivo e prestigiado autor protestante do século XX; além de inúmeras traduções por si efectuadas, escreveu sobre uma grande variedade de assuntos religiosos, sociais e culturais, destacando-se: *A Crise Nacional e a Solução Protestante* (1910), *História Sagrada para o Povo Decorar* (1920), *O Cortejo dos Heróis Desconhecidos* (1925), *A Situação Religiosa de Portugal* (1935), *Esboço da História da Igreja Lusitana* (1949), *Crisóstomo Português* (1957), *Vidas Convergentes* (1958), *Relação da Religião com a Política* (1974); pastor, erudito e historiador no longo período da crise da monarquia constitucional à ruptura de 1974-75, Moreira foi um proponente metódico de uma sociedade pluralista que integrasse naturalmente a religião e as minorias religiosas na vida nacional, longe tanto do favorecimento político da hegemonia católica romana como do jacobinismo laicista.

## V. Constantes e linhas de força de dois séculos de História

### 19. Dependência externa e crescimento marginal

Duas características gerais marcam o Protestantismo em Portugal desde o terceiro quartel do século XIX até à actualidade: a sua parcial dependência logística e financeira das sociedades missionárias estrangeiras e o lento crescimento da sua representatividade social.

A razão de ser destas características prende-se aos ritmos de transformação da própria sociedade portuguesa cuja lentidão secular não tem favorecido a mobilidade e abertura social e económica que enquadram e suportam as transformações culturais e religiosas; a grande estabilidade cultural daí decorrente tem funcionado para o Protestantismo como uma barreira, sendo sintomático o seu aparecimento no século XIX a partir de personalidades estrangeiras residentes em Portugal.

Os primeiros pontos de desenvolvimento de congregações protestantes no século XIX são precisamente aqueles que mais abertos estavam ao exterior: Lisboa e a zona do Porto e Vila Nova de Gaia. Posteriormente, estas duas zonas mantiveram-se como cenários privilegiados do crescimento e diversificação denominacional do Protestantismo, ao que não foi estranha

a sua maior urbanização e mobilidade económica, demográfica e cultural.

As estratégias de evangelização, limitadas por estes factores gerais, parecem ter sido mais bem sucedidas desde que foram introduzidas, sobretudo por acção dos Pentecostais, as experiências de teor carismático que, em grande medida, ultrapassaram a mediação difícil e menos imediata da evangelização centrada na Palavra promovida pelas correntes históricas; neste sentido, o sucesso relativo dos Baptistas desde o início do século XX está certamente ligado à sua teologia “carismática” do Baptismo (o mesmo podendo ser dito de grupos como os Adventistas e as Testemunhas de Jeová).

As congregações das várias denominações encontraram sempre grandes dificuldades financeiras, pelo que raramente os pastores podiam (ou podem) sobreviver sem uma profissão além do ministério; a dedicação total à evangelização só foi possível com o concurso das sociedades missionárias protestantes, na sua maioria britânicas e norte-americanas (as sociedades brasileiras tiveram um grande protagonismo na primeira metade do século XX mas elas próprias dependiam, em geral, de congéneres anglo-americanas). Esta dependência evidencia as fraquezas do Protestantismo português que, no entanto, não são muito diferentes, nos seus aspectos materiais, das dificuldades que têm na sociedade portuguesa todas as iniciativas desenvolvidas à margem do Estado e da alocação de recursos por este feita.

Por aqui também se compreende uma outra característica permanente do Protestantismo português: a pequena congregação de cerca de meia centena de membros comungantes e activos[99]. A expansão do Protestantismo tem-se feito pela multiplicação destes pequenos núcleos e não pelo seu crescimento e transformação em grandes comunidades locais.

### 20. Ambiente de tolerância e pouca visibilidade social

Este *low profile* do Protestantismo em Portugal, causa da sua pouca visibilidade social e cultural, contribuiu sem dúvida para que o clima de

---

[99] Gerald Carl Ericson, *Nascidos para Crescer: O Crescimento da Igreja em Portugal,* Queluz: Núcleo, 1992, p. 28, nota 38.

tolerância instaurado em meados de Oitocentos, com a estabilização do constitucionalismo liberal, nunca fosse posto em causa; a intolerância raramente teve a cobertura das autoridades e, até 1926, os protestantes gozaram dos direitos de reunião e difusão de ideias garantidos a todos os cidadãos (mesmo quando, até 1911, não podiam constituir-se legalmente em Igrejas ou associações religiosas nacionais). Sob a ditadura militar e o Estado Novo (1926-1974), sofreram os mesmos limites a esses direitos que a população em geral.

No todo, nota-se uma evolução da ordem jurídica portuguesa da tolerância abstracta para a garantia em concreto de direitos: em 1878, o estabelecimento do registo civil para não católicos romanos junto das administrações concelhias (e não dos párocos, como era então comum); em 1907, o acórdão do Tribunal da Relação de Lisboa deliberando não ser crime a difusão de Bíblias editadas pelos protestantes; em 1911, a nova Constituição estabelecendo (no que será seguida pelas de 1933 e 1976) a igualdade jurídica dos cultos e abrindo caminho ao reconhecimento oficial das Igrejas e associações denominacionais protestantes. No entanto, esse reconhecimento, feito casuisticamente, só foi regularizado em lei em 1971, ficando garantida a personalidade jurídica às Igrejas e associações religiosas que o requeressem mediante a apresentação de um mínimo de quinhentas assinaturas de cidadãos adultos.

Em 1986, a A.E.P. e o C.O.P.I.C. passaram a ter acesso conjunto a tempo de emissão no serviço público de televisão, embora várias denominações tivessem já investido na compra de tempo de antena em estações independentes de radiodifusão. Em 1991, legislação especial regulamentou a formação de turmas e a remuneração de docentes de Educação Moral e Religiosa de Igrejas e associações religiosas legalizadas na rede de escolas públicas; em 1984 fora fundada uma Associação Portuguesa de Professores Cristãos Evangélicos e, depois, uma Comissão para a Acção Educativa Evangélica nas Escolas Públicas (COMACEP), dependente da A.E.P. e do C.O.P.I.C.[100]

---

[100] Segundo Isabel Pinheiro (colóquio do 10.º aniversário da Lei de Liberdade Religiosa na Faculdade de Direito de Lisboa, em 2011), estas actividades da COMACEP (hoje só ligada directamente à A.E.P.) são reguladas pelo D.L. n.º 329/98 de 2 de Novembro, havendo actualmente cerca de 200 docentes com remuneração estatal de 30 euros/mês e formação específica paga pelos próprios.

## 21. Um futuro que passa pela auto-sustentação

Apesar de permanecerem uma pequena minoria, hoje com cerca de duzentos e cinquenta mil comungantes (segundo dados da A.E.P.), os protestantes têm revelado uma tendência contínua para crescer; os números já atingidos, a diversidade social e profissional dos seus membros e a existência de um pequeno mercado de bens culturais especificamente "evangélico" (livrarias, música, periódicos) são sinais de alguma capacidade já conquistada de auto sustentação.

Nas últimas décadas, estabeleceram-se congregações em praticamente todos os concelhos do País, embora o maior crescimento se situe nas zonas mais densamente povoadas; a dinâmica da multiplicação de igrejas locais capazes de serem pontos de apoio de novas congregações tem, aliás, sido equacionada e problematizada[101].

A estagnação de algumas denominações não tem impedido o dinamismo do conjunto da minoria protestante portuguesa, enriquecida pela sua pluralidade interna e revigorada pelas pontes de ajuda e inspiração mantidas com o exterior.

## POSFÁCIO À SECÇÃO 18 DESTE CAPÍTULO:

Sobre os Congregacionais, saíram recentemente duas obras, doravante incontornáveis, de Paulo Santos e Silva Calado: 80 Anos de História da Associação de Beneficência Evangélica, S.l.: A.B.E., 2007; A Obra Evangélica Congregacional em Portugal: Século e Meio de História de Igrejas Independentes Portuguesas, S.l.: União das Igrejas Evangélicas Congregacionais Portuguesas, 2012.

---

[101] Samuel Douglas Faircloth, *Guia para o Plantador de Igrejas,* Queluz: Núcleo, 1985; Gerald Carl Ericson, *Nascidos para Crescer.*

# CAPÍTULO 8
# As igrejas históricas

## I. A Igreja Evangélica Metodista Portuguesa[102]

É uma Igreja sinodal constituída, em 1948, a partir das congregações metodistas então existentes e com origem no século XIX.

A primeira congregação metodista portuguesa foi a iniciada, cerca de 1866, por Diogo Cassels em Vila Nova de Gaia[103]; a capela do Torne, edificada em 1868 a expensas deste industrial de origem britânica, foi o primeiro templo protestante do País e albergou a congregação numa altura em que o seu fundador tomou a iniciativa de se ligar à *Wesleyan Missionary Society* (a sociedade missionária metodista) de Londres. Para ajudar o trabalho de Cassels, esta Sociedade enviou em 1871 o jovem ministro Robert Hawkey Moreton (1844-1917), que passou a supervisionar a missão; esta tinha no seu seio, desde o início, portugueses e britânicos. A escola para crianças, bem como as aulas bíblicas dominicais e a presença de pregadores leigos (o próprio Cassels, por exemplo), que mais tarde serão características gerais das congregações protestantes portuguesas, apareceram logo nos primeiros anos da década de 1870 na comunidade metodista do Torne.

Em 1875, juntou-se aos Metodistas um ex-sacerdote católico romano, Guilherme Dias da Cunha (1844-1907), um dos grandes vultos do Protestantismo no século XIX; em 1877, foi inaugurado o templo do Mirante, na Praça do Coronel Pacheco (Porto), para onde se mudou Moreton. Em 1880, Diogo Cassels abandonou o Metodismo e juntou-se à Igreja Lusitana, então formada em Lisboa e na qual via maior futuro; quatro anos depois, Dias da Cunha seguiu-lhe as pisadas. Com a ajuda de Londres, Moreton pôde prosseguir o seu trabalho, nomeadamente abrindo novas escolas que, em alguns casos, deram origem a congregações; desde 1883, contou com a

---

[102] Publicado em *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (dir. Carlos Moreira Azevedo), Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2001, vol. C-I, pp. 411.

[103] Ver capítulo 8 *supra,* ponto 4.

colaboração de outro missionário metodista, o Rev. John England e, a partir de 1889, com Alfredo Henrique da Silva (1872-1950) ainda como pregador leigo. Em 1890, André Boys Cassels (1846-1931), que iniciara uma escola e uma capela ligadas aos Metodistas, ingressou na Igreja Lusitana.

Foi aos esforços de Moreton, neste período, que se deveu a constituição progressiva da União Cristã da Mocidade Portuguesa (formalizada em 1894), a primeira organização protestante para a juventude nos moldes das Y.M.C.A.s anglo-americanas (hoje denominada Associação Cristã da Mocidade, A.C.M., no Porto e, mais tarde, também em Lisboa).

Após o falecimento de Moreton, em 1917, Alfredo Henrique da Silva (que fora ordenado em 1898) sucedeu-lhe na superintendência da obra metodista em Portugal; sob a sua direcção, o Metodismo adquiriu maior autonomia em relação à Conferência de Londres com o seu reconhecimento legal pelo Governo Civil do Porto em Agosto de 1938 e, dez anos depois, com a realização do primeiro Sínodo nacional em que se formalizou a constituição da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa (I.E.M.P.).

Nesta fase, estabeleceu-se uma ampla colaboração com os Presbiterianos, juntamente com os quais é mantido o jornal *Portugal Evangélico* (desde 1920) e uma Igreja-Lar em Coimbra (1970); entre os missionários metodistas na segunda metade do século XX destaca-se o Rev. Albert Aspey, que foi superintendente da Igreja a partir de 1955[104].

Actualmente, a I.E.M.P. tem quinze congregações distribuídas pelos distritos do Porto, Braga, Aveiro, Lisboa e Setúbal, sendo o Rev. Ireneu da Silva Cunha o primeiro bispo da Igreja (designado anteriormente superintendente geral). Existe um Centro de Estudos Metodistas para candidatos ao ministério. A Igreja é membro fundador do Conselho Português de Igrejas Cristãs (C.O.P.I.C.).

[104] Publicou em 1971 o livro *Por Este Caminho: Origem e Progresso do Metodismo em Portugal no Século XIX,* Porto: Sínodo da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa.

## 2. A Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal[105]

É uma Igreja sinodal constituída, em 1947, a partir das congregações presbiterianas então existentes e com origem no século XIX.

O primeiro grupo de presbiterianos portugueses formou-se, cerca de 1866, em torno do capelão escocês de Lisboa, Robert Stewart (n. 1828); porém, só com a chegada a Lisboa, em 1870, do Rev. António de Matos (convertido por Kalley na Madeira, depois ordenado pastor nos Estados Unidos[106]) este grupo se transformou numa congregação com a designação de Igreja Presbiteriana de Lisboa. Na Madeira, após a partida de Kalley e dos exilados de 1846, manteve-se um grupo muito pequeno de fiéis portugueses com alguma colaboração discreta da capelania escocesa local; em 1875, dado existir já então um ambiente de tolerância suficiente, constituiu-se uma congregação portuguesa junto do templo presbiteriano escocês, a qual começou a ser pastoreada por António de Matos (que então deixou Lisboa). Com a ajuda da comunidade escocesa, abriram outras duas congregações na Madeira (Santo António da Serra e Machico), três escolas e um entreposto para distribuição de Bíblias e de literatura evangélica.

Durante o século XIX, a congregação de Lisboa partilhou o mesmo templo com a capelania escocesa no antigo Convento dos Marianos (às Janelas Verdes), onde se mantinham dois cultos, em Português e em Inglês; depois de 1875, sucederam-se vários pastores que enfrentaram dificuldades em fazer crescer o

---

[105] Publicado em *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (dir. Carlos Moreira Azevedo), Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-200, vol. C-I, pp. 411-412. As fontes de informação originais (aliás, como para a Igreja Metodista) foram as obras do pastor Manuel Pedro Cardoso, *Cem Anos de Vida, 1870-1970: Subsídio para a História da Reforma em Portugal* (Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Lisboa, 1975) e *História do Protestantismo em Portugal* (Figueira da Foz: Centro Ecuménico Reconciliação, 1985, reeditada em 1998 pelo Seminário Evangélico de Teologia com a designação de *Por Vilas e Cidades*). A mais completa história da Igreja Presbiteriana é actualmente o estudo de David Valente, «Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal: Contributo para a História da Sua Formação», *Lusitania Sacra,* 2.ª série, n.º 16 (2004), pp. 477-510.

[106] António Joaquim de Mattos Jr. (n. Funchal 1822, f. Lisboa 1891) adquiriu nacionalidade norte-americana e trabalhou no consulado dos E.U.A. em Lisboa durante 20 anos. Cf. David J. Langum, Sr., *António de Mattos and the Protestant Portuguese Community in Antebellum Illinois,* Jacksonville, Ill.: Morgan County Historical Society, 2006 (existe uma tradução desta obra, publicada nesta colecção pela Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal em 2009).

número de fiéis: Manuel dos Santos Carvalho, Manuel António Meneses, depois de um interregno sem pastor, José Nunes Chaves (1828-93) e Joaquim dos Santos Figueiredo (1865-1937), o qual passará com o templo e parte dos fiéis para a Igreja Lusitana em 1898. Em 1899, acede ao ministério José Augusto dos Santos e Silva, numa altura em que é patente o declínio da congregação.

A partir de 1910, com a vinda a Lisboa do pregador Álvaro Reis, inicia-se uma fase de ligação à Igreja Presbiteriana Brasileira: em 1911 consuma-se a separação da capelania escocesa e, com o ministério do Rev. João Marques da Mota Sobrinho (português ordenado no Brasil), é obtido o reconhecimento oficial da Igreja Evangélica Presbiteriana de Lisboa (1913). A partir de então verifica-se um crescimento do número de fiéis e são fundadas novas congregações em Santo Amaro (Oeiras) e Figueira da Foz. Em 1925, o Rev. Pascoal Pita, enviado pela Sociedade Brasileira de Evangelização (S.B.E.), substituiu Mota Sobrinho e, no ano seguinte, adere à Igreja, vindo do Congregacionalismo, o Rev. Eduardo Henriques Moreira, grande personalidade do Protestantismo português do século XX; vive-se um período de franca prosperidade, multiplicando-se as congregações: em Lisboa, na rua de São Bento, no Montijo, na Corujeira (Coimbra) e mais duas missões na zona da Figueira da Foz.

Em 1940, a S.B.E. nomeou o Rev. Paul Eduardo Vallon (até então na Sociedade Bíblica)[107], para substituir Pita entretanto regressado ao Brasil; quatro anos mais tarde, a vinda para Lisboa do pastor Natanael Emmerich causará um conflito com presbíteros portugueses recém ordenados, o que contribuirá para aumentar a vontade de autonomia em relação à S.B.E. Essa autonomia será facilitada pelo apoio recebido, após a Segunda Guerra Mundial, dos Presbiterianos norte-americanos, através do Rev. Manuel da Conceição Júnior (cidadão americano de origem portuguesa): é organizada uma Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal (J.P.C.P.) com sede em Nova Iorque e delegação em Lisboa, constituída por pastores norte-americanos e brasileiros.

A J.P.C.P. iniciou, em 1946, esforços tendentes à organização de uma Igreja Presbiteriana de âmbito nacional, à incorporação nesta de várias comuni-

---

[107] Ver *infra,* neste livro, o capítulo 10.

dades congregacionalistas e à instalação de um Seminário (que começou a funcionar em Carcavelos, Cascais, em 1949); em Maio de 1947 são reconhecidos oficialmente os Estatutos da Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal (I.E.P.P.), que passa a integrar todas as congregações presbiterianas do continente e ilhas e as comunidades congregacionalistas que se lhe juntaram. Para este trabalho organizador contribuirá muito o Dr. Michael Presbyter Testa (1912-81), norte-americano enviado a Portugal entre 1948 e 1963 pela J.P.C.P.; sob sua orientação, realizou-se, em Outubro de 1952, o primeiro Sínodo nacional da I.E.P.P. Michael P. Testa promoveu a abertura do Seminário de Carcavelos aos Episcopalianos e Metodistas, passando o estabelecimento a designar-se Seminário Evangélico de Teologia e formando, desde então, uma nova geração de pastores das três Igrejas.

Desde meados dos anos sessenta, ficaram, pela primeira vez e até hoje, à frente do governo colegial da I.E.P.P. os pastores portugueses; no princípio dos anos setenta, foi inaugurado, na Figueira da Foz, o Centro Ecuménico Reconciliação (orientado para actividades de estudo e encontros) e um centro social. Em 1970, deu-se a única cisão ocorrida na I.E.P.P. quando, em virtude de um conflito geracional, o pastor Conceição Júnior e um grupo de fiéis se separaram da congregação de Algés e fundaram a Igreja Presbiteriana de Cristo.

Em 1971, a I.E.P.P. foi uma das fundadoras do Conselho Português de Igrejas Cristãs (C.O.P.I.C.). A I.E.P.P. tem actualmente vinte e nove congregações distribuídas pelos distritos de Lisboa, Setúbal, Santarém, Beja, Coimbra, Leiria, Bragança, Ponta Delgada e Funchal.

## 3. A Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica[108]

É uma Igreja sinodal fundada, em 1880, a partir de congregações episcopalianas então existentes.

---

[108] Foram fontes deste texto, além de autores já referidos anteriormente (Joana Pina Cabral, Mendes Moreira e Fernando Peixoto), as obras de Eduardo Moreira, *Esboço da História da Igreja Lusitana* (Vila Nova de Gaia: Sínodo da I.L.C.A.E., 1949) e *Vidas Convergentes: História Breve dos Movimentos de Reforma Cristã em Portugal A Partir do Século XVIII* (Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958), bem como vária documentação cedida em 1995-1996 pelo Rev. Dr. Nelson Pinto Horta. Ver também *infra* o capítulo 9 deste livro.

A origem mais remota do Episcopalismo protestante em Portugal está ligada à Capela da Promulgação do Santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, onde entre 1839 e 1870 oficiou Vicente Gómez y Togar, um cónego espanhol egresso que se juntara aos Anglicanos e refugiara em Lisboa. Mas foi Thomas Godfrey Pembroke Pope (1837-1902), capelão anglicano em Lisboa de 1864 a 1902 quem terá promovido e ajudado, a partir da comunidade britânica da capital, a organização permanente de um grupo de portugueses que abandonou o Catolicismo Romano mas se revia numa eclesiologia de tradição episcopal.

A vinda para Lisboa, em 1867, do presbítero americano de origem espanhola Angel Herreros de Mora (f. 1876), ordenado na Igreja Episcopal Protestante dos Estados Unidos da América, conduziu à formação da primeira congregação episcopaliana permanente em Portugal, a partir de um grupo já existente de crentes portugueses e de alguns refugiados espanhóis em Lisboa (este facto permitiu que a congregação se autodenominasse Igreja Evangélica Espanhola e como tal fosse reconhecida pelo Estado em 1870). Pope e Mora terão cooperado intimamente e a congregação lisboeta nominalmente espanhola transformou-se em ponto de acolhimento de fiéis que romperam com o Catolicismo Romano no seguimento do Concílio Vaticano I (1869-70), incluindo dez sacerdotes; de entre estes destacaram-se os presbíteros João Joaquim da Costa Almeida (1825-97), Manuel António Pereira Júnior (f. 1905) e José Nunes Chaves (1828-93), que se juntaram a Mora e, depois deste falecer, colaboraram com Pope na fundação de três novas congregações: duas em Lisboa e uma em Rio de Mouro (Sintra).

Em 1878, sob a superintendência de Pope e sem a Igreja Evangélica Espanhola (à frente da qual ficaram ex-sacerdotes católicos romanos, António Ribeiro de Melo depois de 1876 e Henrique Ribeiro Ferreira de Albuquerque desde 1879), estas três congregações constituíram a Igreja Episcopal Reformada Portuguesa (I.E.R.P.), que adoptou como livro litúrgico uma tradução portuguesa de Eduardo de Moser (1849) do *Book of Common Prayer* da Igreja de Inglaterra, bem como os XXXIX Artigos de Religião anglicanos (*Articles of Religion* no original mas então traduzidos como «Artigos de Fé»). O Regulamento então estabelecido instituía uma administração paroquial com ampla participação do laicado, ao qual era concedido, no Sínodo, um número de lugares igual aos do clero; dada a inexistência de um bispo português devidamente

ordenado (sendo que as ordenações reconhecidas pelos Episcopalianos eram as provenientes das ordens apostólicas históricas, ortodoxas, católica romana, anglicana, velho-católica), a I.E.R.P. solicitou à Igreja da Irlanda (anglicana) que alguns dos seus prelados aceitassem integrar, honorificamente, o seu Conselho de Bispos (e assim aconteceu a partir de 1883, destacando-se Lord Plunket, 1828-97, bispo de Meath e, depois de 1884, arcebispo de Dublin).

Em Março de 1880, os Episcopalianos portugueses realizaram em Lisboa o seu primeiro Sínodo, presidido pelo bispo Henry Chauncey Riley da Igreja Evangélica Mexicana de Jesus como enviado da Comunhão Anglicana; nessa ocasião, a I.E.R.P. foi rebaptizada como Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica (I.L.C.A.E.) e foi decidido adaptar a um modelo especificamente português a liturgia e os «Artigos de Fé» aceites em 1878. Desse trabalho de adaptação resultou em 1884 uma revisão parcial dos XXXIX Artigos (mas mantendo-se o essencial: aceitação do Antigo e Novo Testamentos, do Credo Niceno, do Baptismo e da Ceia como únicos sacramentos e do Episcopado histórico), uma Constituição nos moldes do anterior Regulamento e o *Livro de Oração Comum, Administração dos Sacramentos e outros Ofícios Divinos na Igreja Lusitana* (Porto, 1884), o qual compôs um quadro litúrgico original a partir do molde anglicano com elementos das tradições bracarense, moçárabe e romana; com algumas alterações de pormenor, é este o modelo litúrgico e canónico que a I.L.C.A.E. preservou até hoje e lhe tem dado um lugar à parte no universo protestante português como a mais institucional e estruturada das denominações.

Logo em 1880, a I.L.C.A.E. foi reforçada com a adesão da congregação do Torne (Vila Nova de Gaia), à frente da qual estava Diogo Cassels e da Igreja Evangélica Espanhola, que adoptou o nome de São Pedro a partir de então; em 1882, o ex-sacerdote católico romano Guilherme Dias da Cunha (1844-1907), antes ligado ao Metodismo, aderiu também à I.L.C.A.E., tornando-se em 1883, com a ajuda de Cassels, pastor de uma nova congregação episcopaliana no Porto. Em 1890, outra congregação de Vila Nova de Gaia antes ligada ao Metodismo, à frente da qual estava André Boys Cassels (1846-1931), juntou-se à Igreja Lusitana; frente às congregações do sul, mais ajudadas financeiramente pelos meios anglicanos, estavam, assim, as congregações do norte, fundadas e mantidas pelos dois irmãos industriais e pastores de origem britânica, Diogo e André Cassels.

Deste modo, em finais do século XIX, já estava definida a fisionomia geográfica da I.L.C.A.E., com dois pólos de congregações, um na zona de Lisboa, outro na foz do Douro. A I.L.C.A.E. manteve dois importantes jornais no século XIX, *A Reforma* (1884-92) e *O Evangelista* (1892-1900), bem como sólidos contactos internacionais com as Comunhões Anglicana e Velho-Católica, sendo visitada por quatro vezes (1881, 1884, 1889 e 1892) por Lord Plunket e outras tantas pelo bispo Juan Bautista Cabrera (n. 1837) da Igreja Episcopal Reformada Espanhola. Após a morte de Pope em 1902, sucedeu-lhe na presidência do Sínodo o presbítero (ordenado por Lord Plunket) Cândido Joaquim de Sousa (1853-1905) e a este Joaquim dos Santos Figueiredo (1865-1937), outro ex-sacerdote católico romano egresso em 1892 que, depois de passar pelo Metodismo e pelo Presbiterianismo, aderiu em 1898 à I.L.C.A.E e veio a ser o primeiro bispo-eleito (mas não sagrado) da Igreja em 1922.

Do Curso Teológico organizado em Vila Nova de Gaia em 1903-1907, com o apoio da Igreja da Irlanda, saiu, entre outros, D. António Ferreira Fiandor (1884-1970), que ocupará a presidência do Sínodo a partir de 1939 (substituindo o Rev. Frederico W. Flower, do Porto, que o ocupara desde 1937) e, em 1958, será sagrado bispo na presença de prelados anglicanos do Brasil, Estados Unidos e Irlanda; com esta sagração, inicia-se um ramo português do Episcopado histórico fora da Igreja Católica Romana.

Nesta segunda metade do século XX, destacaram-se na vida do Episcopalismo três ministros, o Rev. Eduardo Henriques Moreira (erudito e historiador do Protestantismo português), o Rev. Dr. Daniel de Pina Cabral (advogado, autor de uma reforma canónica na I.L.C.A.E. e desde 1967 bispo dos Libombos em Moçambique, província anglicana da África do Sul) e o Rev. Dr. Luís Rodrigues Pereira (1908-84), médico e estudioso de assuntos litúrgicos que, em 1962, se tornou o segundo bispo sagrado da Igreja Lusitana.

A tradição das visitas episcopais, entretanto, mantivera-se durante a primeira metade do século XX, com o arcebispo de Armagh, John Gregg, que visitou a I.L.C.A.E. seis vezes entre 1931 e 1949; no campo das publicações, as revistas *Luz e Verdade* e *Ecclesia* (1949-55) deram continuidade aos melhores momentos da imprensa protestante oitocentista, enquanto os jornais

*O Despertar* (1950-71) e *O Novo Despertar* (desde 1979) se integram no tipo dos periódicos denominacionais.

Em 1939, 1954 e 1980 realizaram-se Congressos que tentaram renovar e afirmar a identidade eclesial lusitana e, em 1950, foi lançado o Movimento de Revigoramento da Igreja, que pretendeu suscitar um despertamento espiritual e litúrgico entre as congregações. O número destas vira-se acrescido em 1951 com a adesão das igrejas evangélicas de Vila Franca de Xira (paróquia de S. Mateus), Castanheira do Ribatejo (S. Tomé) e Vala do Carregado (S. João Baptista) e, em 1952, da igreja evangélica de Salvaterra de Magos (S. Marcos). A I.L.C.A.E. estabeleceu na segunda metade do século várias Concordatas que ampliaram as suas relações internacionais: em 1961 com a Igreja Episcopal dos Estados Unidos da América, em 1963 com as Igrejas Anglicanas da Irlanda e da Inglaterra e em 1965 com os Bispos da União de Utreque (Comunhão Velho-Católica).

Na Conferência de Lambeth de 1978, a I.L.C.A.E. foi aceite como membro de pleno direito da Comunhão Anglicana, tendo sido formalizada a integração em Julho de 1980 na Catedral de São Paulo em Lisboa (antigo Convento dos Marianos, às Janelas Verdes); é desde então uma diocese extra-provincial sob a autoridade do Arcebispo de Cantuária. No mesmo ano, D. Fernando da Luz Soares foi sagrado bispo, sendo actualmente o único prelado lusitano. Em 1979 recebeu aprovação canónica o Departamento da Juventude e em 1993 o Departamento das Mulheres. A I.L.C.A.E. tem hoje dezoito congregações distribuídas pelos distritos do Porto, Lisboa, Leiria, Setúbal e Santarém e agrupadas em dois arciprestados (norte e sul) com linha divisória no Mondego. Existe desde 1989 um Centro Lusitano de Estudos Teológicos (C.L.E.T.) para preparar candidatos ao ministério e, em 1991, foram aprovadas pelo Sínodo a ordenação de mulheres ao ministério e uma revisão litúrgica que tomou forma no actual livro de Liturgia da Igreja Lusitana. A Igreja tem na sua dependência a Associação das Escolas do Torne e do Prado (Vila Nova de Gaia) e o Centro Social da Sagrada Família (Queluz).

# CAPÍTULO 9
# Reflexões em torno da Igreja Lusitana [109]

## I. Reformar e "nacionalizar" a Igreja num país sem Reforma

Em Portugal, a vivência histórica do Cristianismo fez-se, até ao século XIX, no quadro de uma Igreja una e única em comunhão com Roma. Embora a história literária da espiritualidade portuguesa revele alguma capacidade de incorporar tendências de espiritualização da fé e de reforma catequética, esse quadro eclesial uno, sempre poupado à controvérsia eclesiológica, só veio a ser questionado em pleno século XIX.

A forma intrincada como se entrelaçavam a sociedade e a Igreja estabelecida em Portugal acabou mesmo por ser a base sobre a qual se veio a construir o Estado liberal, já que os seus mentores, logo em 1820-22, compreenderam que a estrutura paroquial da Igreja era a única rede institucional que cobria todo o País e lhe dava unidade. Apesar de afectada pela instabilidade da primeira metade do século XIX, essa rede institucional continuou a ser a única disponível e, como tal, não era dispensável para um Estado que pretendia unificar económica e administrativamente todo o território português: daí a funcionarização do clero e o monopólio de representação religiosa reconhecido à Igreja Católica pelas Constituições liberais. A lenta construção de uma estrutura administrativa e de uma cultura político-jurídica laicas, limitada pelos parcos recursos disponíveis, tornava inevitável a conjugação do sistema eclesiástico de reprodução moral com o funcionamento político do Estado, quer no modelo constitucional vintista, quer no cartista.

---

[109] Excertos (da introdução e conclusão) de «A primeira geração da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica (1876-1902)», *Lusitania Sacra*, 2.ª série, tomo VIII/IX (1996-97), pp. 299-360.

Este arranjo constitucional, que permaneceu com a estabilização do regime liberal a partir de 1851, veio a ser desafiado ao longo da segunda metade do século XIX, quer por mutações culturais e ideológicas na intelectualidade e na opinião pública portuguesas, quer, em muito menor grau, pelo "assalto" do Protestantismo ao rebanho dos fiéis da Igreja Católica Romana. Vai sendo desafiado também por, na prática, o ir permitindo o crescimento de uma administração pública laica que duplica e dispensa a rede da Igreja estabelecida.

Apesar do esforço de alguns liberais, sobretudo das primeiras gerações, como Garrett e Herculano, para harmonizarem a religião estabelecida e a nova ordem político-jurídica, a crescente emancipação dos meios sociais instruídos relativamente à cultura clerical, foi levando à formação de uma intelectualidade laica que se serviu do anti-clericalismo sistemático como forma de afirmação. Por outro lado, a Igreja Católica Romana, ao longo dessa metade do século XIX viveu o seu próprio processo de afirmação, na sua dimensão universal, com uma reacção no campo eclesiológico ao liberalismo jurídico e à laicização de parte dos meios dirigentes das sociedades latinas. O princípio hierárquico, a clericalização, a autoridade docente e o governo centrado na pessoa do Papa, são acentuados no Concílio Vaticano I (1869-70) como meio de unir a supra-nacional malha eclesial católica romana, ameaçada pelo fortalecimento dos Estados e a emergência de sectores desafectos à disciplina e à expressão de fé de Roma.

Em Portugal, esta rota de colisão foi tornando cada vez mais problemática a confusão entre os papéis político e pastoral da Igreja estabelecida que, sujeita à jurisdição universal do bispo de Roma, tendia a ser vista como um poder estrangeiro, um elemento estranho na comunidade nacional. De facto, a supra-nacionalidade da Igreja Católica Romana era perturbadora para a tendência nacionalista e organicista dominante entre os intelectuais portugueses. Não o foi menos para o mais forte movimento político de contestação ao arranjo constitucional entre o Estado liberal e a Igreja estabelecida: o republicanismo na sua forma triunfante de nacionalismo

jacobino e soteriológico[110].

Mas, a autonomização de parte dos meios sociais instruídos e da intelectualidade em relação à cultura clerical não significa que o emergente sector laico desvalorizasse as questões religiosas ou espirituais. Houve, no entanto, a tendência de pensar estas questões em função da tradição ou da teologia dogmática católica romana, confrontando-a com a filosofia moderna ou com a "crítica científica" positivista. Por outro lado, há uma constante preocupação com a função social da religião, preocupação essa que, não sendo em si religiosa, condiciona fortemente as atitudes, tendendo a centrar-se na problemática sociológica da reprodução moral e a evitar o debate teológico e eclesiológico. A cultura laica oitocentista em Portugal não gerou, pois, uma expressão cristã autónoma, assente na fé, na Revelação, nas Escrituras, que se contrapusesse à expressão clerical. E quando houve a intenção de formular um discurso religioso, de expressar uma espiritualidade, tudo o que aparecia, além do materialismo, do positivismo, do ateísmo, do agnosticismo, era um espiritualismo descristianizado ou uma adocicada e imanentizada cristofilia. Parecia haver como que um bloqueio a impedir o espontâneo desabrochar de "protestantes", a que não era estranho o tipo de motivações intelectualistas, estéticas, sociológicas ou sócio-políticas que estavam na base da reflexão dos pensadores e escritores laicos. A inquietação puramente religiosa, cristã, da salvação pessoal extramundana, não fez caminho

---

[110] Para uma história literária da espiritualidade portuguesa, veja-se o artigo «Portugal» de José Mattoso, Maria de Lourdes Belchior, José Adriano de Carvalho e António Matos Ferreira in *Dictionnaire de spiritualité,* tome XII, 2e partie, Paris 1986, cc. 1952-85. Acerca da evolução das expectativas dos intelectuais sobre a Igreja estabelecida e sua relação com o regime constitucional, veja-se a diferença entre os romances *O pároco de aldeia* (1844) de Alexandre Herculano e *O crime do Padre Amaro* (1875) de Eça de Queirós; a evolução do próprio Herculano, do optimismo das primeiras décadas liberais para um pessimismo crescente a partir da Regeneração, está analisada em António José Saraiva, *Herculano e o Liberalismo em Portugal,* Lisboa: Livraria Bertrand, 1977, caps. II e XII. Sobre a intelectualidade portuguesa após a Regeneração, cf. Rui Ramos, «A formação da *intelligentsia* portuguesa (1860-1880)», *Análise Social,* vol. XXVII (116-117), 1992, pp. 483-528; sobre o republicanismo perante a questão religiosa, cf. Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal: Da Formação ao 5 de Outubro de 1910,* Coimbra: Faculdade de Letras, 1991, pp. 323-376. Para as questões teológicas e eclesiológicas do Concílio Vaticano I, cf. Evangelista Vilanova, *História de la teologia cristiana,* tomo 3.º, Ed. Herder, Barcelona 1992; Angel Anton, S. J., «A eclesiologia católica nos séculos XIX e XX», *Brotéria,* vol. 131, n.º 1 (Julho 1990), pp. 80-94; e Paolo Petruzzi, *Chiesa e Società Civile al Concilio Vaticano I,* Università Gregoriana Editrice, Roma 1984.

entre estes homens, que concebiam sempre o religioso na sua dimensão social, filosófica ou estética[111].

É neste contexto que o Protestantismo aparece no Portugal oitocentista, distinguindo-se da crítica social e cultural mais geral, por estar primacialmente motivado pela inquietação religiosa dentro do quadro do Cristianismo. A inculturação e socialização desta inquietação revela-se difícil e faz-se a partir da actividade missionária estrangeira, já que, como se disse, ela não se gerara espontaneamente em Portugal.

A missão pioneira do presbiteriano Robert R. Kalley na Madeira no segundo quartel do século XIX, embora relevante, acabou por se saldar por um fracasso forçado pela repressão e pela emigração dos convertidos. É, depois, no continente, que o Protestantismo aparece e se manterá a partir do terceiro quartel do século: na década de 1860 estabeleceram-se as primeiras mas muito limitadas actividades missionárias permanentes, com a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (1864), a congregação fundada por Diogo Cassels em Vila Nova de Gaia (1866) e a congregação episcopaliana de Angel Herreros de Mora em Lisboa (1867). Em 1870, surge a primeira congregação presbiteriana em Lisboa e, em Vila Nova de Gaia, a chegada de Robert H. Moreton liga formalmente o grupo de Cassels ao Metodismo. Trata-se, pois, de grupos inicialmente dependentes dos meios estrangeiros, sobretudo britânicos, dos principais centros comerciais do país mas nos quais não só aparecem alguns portugueses como existe uma clara vocação missionária.

---

[111] Veja-se António Braz Teixeira, «Prefácio» in Pedro Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* (1866), Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982, pp. I-XVIII, sobre os pensadores portugueses que no século XIX tentaram a abordagem filosófica e racional da fé como Silvestre Pinheiro Ferreira ou, como Amorim Viana, levaram essa abordagem a traduzir-se numa descristianização da sua espiritualidade. Para a visão humanista, social e desdivinizada de Jesus Cristo, importante na chamada Geração de 70, veja-se António Matos Ferreira, «Religião, cristianismo, Jesus» in A. Campos de Matos (org. e coord.), *Dicionário de Eça de Queirós,* Lisboa: Editorial Caminho, 1993 (2.ª ed.), pp. 815-29. O ex-padre João Bonança (1836-1924) representa uma tendência mais simplista e politizada, sem preocupações teológicas e em que o socialismo aparece como consequência lógica do Evangelho: cf. o género de "realismo socialista" do romance *O Século e o Clero* (Porto: Imprensa Portuguesa, 1872) e o conjunto de cartas e artigos em *A Religião e a Política: Ao Padre Américo, Vigário Capitular da Sé de Lisboa e Bispo Eleito do Porto* (Lisboa: Tipografia Central, 1871, 2.ª ed.).

O ambiente social e legal em que respiravam e se moviam estes grupos era adverso mas com suficientes incongruências para permitir a sua existência e crescimento. Em relação a cidadãos estrangeiros, desde que não fizessem proselitismo entre portugueses e as suas casas de culto não tivessem forma exterior de templo, havia inteira liberdade religiosa. As mesmas disposições constitucionais pressupunham que os cidadãos portugueses pertenciam à religião estabelecida, embora as liberdades individuais garantidas no liberalíssimo artigo 145.º da Carta Constitucional, anulassem a possibilidade de acções legais contra a dissidência da Igreja oficial. Assim, na prática, os grupos protestantes eram tolerados mas desencorajados a fazerem-se notar. A arquitectura constitucional do arranjo entre o Estado e a Igreja, podendo dar pontual e provisoriamente abrigo aos adversários da tolerância, obrigava-se a respeitar as liberdades de consciência, de associação e de imprensa que a dissidência religiosa podia invocar. Por isso, quando os conflitos deflagravam, em geral, os tribunais confirmavam a prevalência das liberdades consagradas na Carta. De mais difícil controle era a resistência surda que, no quotidiano e localmente, as instituições oficiais podiam opor à dissidência. Daí a importância do decreto de 28 de Novembro de 1878, em que se estabelecia o registo civil para os não católicos junto das administrações dos concelhos, enquanto para os restantes continuaria a ser escriturado pelos párocos. A este decreto surge claramente associada a constituição da Igreja Episcopal Reformada Portuguesa em 1878, sendo patente no texto do seu primeiro relatório que o decreto encorajou as três congregações fundadoras a unirem-se e a iniciarem uma acção comum.

A Igreja Episcopal, que adoptou em 1880 a designação de Lusitana Católica Apostólica Evangélica, tornou-se então a primeira denominação entre a minoria protestante a conseguir organizar-se e apresentar-se como uma autêntica Igreja Nacional e não já como missão em Portugal de uma confissão cristã de origem britânica. Essa reclamação de "lusitanidade", em parte fortalecida pela adesão de sacerdotes portugueses egressos da Igreja estabelecida, e a aceitação da legitimidade episcopal, faziam-na surgir como uma solução aparentemente apelativa para um sector da sociedade portuguesa que se mostrava incompatibilizado com Roma e com a cultura religiosa dominante.

No entanto, a Igreja Lusitana não conseguiu ultrapassar as dificuldades de implantação e expansão dos restantes grupos protestantes, permanecendo

sempre, apesar de algum crescimento, uma reduzida minoria.

A compreensão das causas destas dificuldades torna imprescindível uma aproximação à realidade histórica concreta, quotidiana, do nascimento e desenvolvimento destes grupos minoritários. O propósito deste trabalho é fazer essa aproximação, tão exaustiva quanto as fontes o permitam, à geração fundadora da Igreja Lusitana no século XIX. A partir dela, espera-se contribuir para o conhecimento da problemática mais geral que é a vivência histórica do Cristianismo na época contemporânea.

## 2. Bíblia, liturgia e sensibilidade religiosa na primeira geração episcopalista

Para a Igreja Lusitana, «expurgar a Religião Cristã das corrupções seculares, reivindicar as liberdades da primitiva Igreja Lusitana – por tanto tempo sujeita ao jugo estrangeiro de Roma – e difundir por todo este país uma doutrina que seja a católica e apostólica, numa Igreja portuguesa e não romana»[112] significava, em grande medida, substituir uma devoção religiosa ritualista e culturalmente transmitida por uma fé iluminada pelo conhecimento profundo das Sagradas Escrituras. Deste modo, a história da I.L.C.A.E. no século XIX, tal como a das outras denominações protestantes em Portugal, é inseparável do esforço pela difusão e leitura da Bíblia.

As edições da Bíblia em Português usadas pelos membros da I.L.C.A.E. eram certamente as da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, impressas em Londres desde 1811 e baseadas nas traduções de João Ferreira de Almeida (Amsterdão 1681) e do Padre António Pereira de Figueiredo (da *Vulgata*, Lisboa 1790); tinha esta Sociedade agente em Lisboa desde 1864, embora a sua actividade em Portugal fosse anterior[113]. É de crer

---

[112] *O Livro de Oração Commum, Administração dos Sacramentos e Outros Officios Divinos na Egreja Lusitana,* Porto: Typ. de Fraga Lamares, 1884, Prefácio, p. VI.

[113] Cf. o artigo de Diogo Cassels no *Evangelista*, 1.3.1897 (referindo-se à versão Figueiredo aprovada pelo Cardeal Saraiva): «A tradução das Sagradas Escrituras usada na capela de São João Evangelista e outras capelas da Igreja Lusitana é a da Vulgata Latina autorizada pela Igreja Romana e aprovada por um Cardeal Patriarca». Sobre a Sociedade Bíblica nesta época, ver *infra* o capítulo 10 deste livro.

que boa parte desses exemplares fosse adquirida pelos membros das congregações episcopalianas de Lisboa. No Porto, desde pelo menos 1866, que havia actividade de colportores da Sociedade Bíblica, com quem Diogo Cassels esteve em contacto desde o início, tendo mesmo fundado uma Aula Bíblica em Vila Nova de Gaia que foi a génese da sua congregação do Torne[114].

As congregações da I.L.C.A.E. no Norte tiveram permanentemente "classes bíblicas", que funcionavam ordinariamente aos domingos de manhã, antes ou depois do serviço divino. Em S. João Evangelista havia duas "classes para estudo bíblico" aos domingos, uma de manhã e outra à tarde. Não é certo se estas classes eram para adultos ou crianças, ou para ambos. Em Lisboa, nas escolas primárias paroquiais, e depois no Colégio Evangélico Lusitano, é sabido que as crianças recebiam alguma educação religiosa, não havendo referência a "classes bíblicas".

É interessante notar que *O Evangelista*, periódico da Igreja Lusitana[115], publicava todos os meses um calendário com pequenas passagens da Bíblia e a indicação do livro a que pertenciam para que, cada dia, o leitor encontrasse o capítulo e o versículo que lhe correspondiam e os apontasse em duas colunas em branco. A secção recreativa, que aparecia sempre no final de cada exemplar, continha perguntas e enigmas bíblicos, que o leitor deveria resolver consultando também os Textos Sagrados. Para além disto, publicaram-se uma série de artigos de exegese e assuntos bíblicos, havendo

---

[114] Cf. Diogo Cassels, *A Reforma em Portugal,* Porto: Typ. Viúva de José da Silva Mendonça, 1906, pp. 103-113 e 121-126.

[115] *O Evangelista,* Periódico Religioso, começou a publicar-se em Dezembro de 1892; tinha sede no 1.º andar do n.º 47 da Rua de Santana, Lisboa. O editor era Ilídio Analide da Costa, sendo impresso por Adolfo Modesto & C.ª (mais tarde Barata & Sanches e depois A. E. Barata), Rua Nova do Loureiro, 25 a 43, Lisboa. C. Joaquim de Sousa era responsável da parte redactorial (autor presumível dos artigos não assinados) e A. Ferreira Torres da administrativa (era também o principal colaborador-redactor), tendo como agente em Vila Nova de Gaia e Porto Joaquim Pinto da Conceição e em Setúbal Manuel José Braz (desde 1897); em 1898 tornou-se editor Francisco Maria Martins, tesoureiro da congregação de São Paulo. A tiragem não é conhecida e a sua publicação terá dado em regra prejuízo: cf. editoriais 1.12.1893 e 15.12.1895; publicou-se até 1900, acabando alegadamente devido a uma "perseguição" durante a regência da rainha D. Amélia (cf. António Ferreira Fiandor, ed., *A Igreja Lusitana C. A. E.*, pub. Sínodo I.L.C.A.E., Vila Nova de Gaia, 1930, p. 6); no entanto outras dificuldades têm de explicar que a publicação não tenha sido depois retomada.

nisto o objectivo de incentivar a leitura e familiaridade com a Bíblia[116].

Para além da importância dada à relação directa e íntima do crente com a Bíblia, que era comum a todas as denominações protestantes no século XIX, a Igreja Lusitana tinha ainda uma componente típica das Igrejas de tradição episcopalista: o enquadramento litúrgico da vivência religiosa. Assim, de acordo com o *Livro de Oração Comum* de 1884, as congregações da I.L.C.A.E. seguiam um mesmo modelo de serviço religioso, estando as leituras dos Evangelhos, do Saltério e de outras partes da Bíblia previamente estabelecidas para cada Domingo ao longo do ano. Do mesmo modo, respeitavam-se Dias Santos e de Jejum e conservavam-se as orações matinal e vespertina e a Ladainha. Existiam orações e acções de graças para várias ocasiões e o modo de proceder nos diferentes ofícios religiosos estava devidamente regulamentado.

Tratava-se, pois, de uma forma pública de adoração de Deus que não era inteiramente estranha para os católicos romanos, embora uma diferença fundamental para a época fosse a ausência do Latim dos serviços religiosos. A Sagrada Comunhão (ou Eucaristia ou Ceia do Senhor) era ainda celebrada em ocasiões especiais, como o Natal ou a Páscoa, e não todos os domingos[117]. Os locais de culto eram sóbrios, sem imagens, despidos e, quando muito, com linhas e motivos neogóticos ou inscrições. O modo como o ministro se vestia durante o serviço religioso não é conhecido mas sabe-se que, nos serviços de sepultura, por cima do trajo secular, colocava uma sobrepeliz[118]. A música com coro e órgão era profusamente usada.

---

[116] Houve ainda a publicação da *Bíblia Sagrada Ilustrada* por Herbert Cassels (cf. *O Evangelista,* 1.7.1894 e 15.6.1897). Publicou-se em fascículos ilustrados com a colaboração de presbiterianos, baptistas, metodistas e episcopalianos e foi financiada por este irmão de Diogo Cassels; foram editados 1 milhão de exemplares (5 mil por cada um dos 200 fascículos) que não se venderam facilmente.

[117] A celebração rotineira e muito frequente da Eucaristia repugnava aos protestantes episcopalianos, sobretudo aos de inclinação Evangélica (*low-church*); mas, entre os Anglicanos no século XIX, os Ritualistas (*high-church*) defendiam uma celebração mais frequente e tendiam para a doutrina da Presença Real: cf. John R. H. Moorman, *A History of the Church in England,* Londres: Adam & Charles Black, 1976 (3.ª ed.), pp. 362-72. Nos XXXIX Artigos de Fé aceites pela I.L.C.A.E., era negada a Transubstanciação, e a Eucaristia era considerada de um modo unicamente espiritual (cf. Artigo XXVIII).

[118] Sabe-se isto a propósito da proposta de uso de batina e barrete feita por A. Ferreira Torres e que ficou adiada: cf. Acta do Sínodo Diocesano de 6.12.1895.

Na Igreja Lusitana praticava-se o Baptismo das crianças e, tal como entre presbiterianos e metodistas portugueses, reconhecia-se como válido o baptismo da Igreja Romana. Embora não fossem considerados sacramentos pelo XXV Artigo de Fé da I.L.C.A.E. e da Comunhão Anglicana, a Confirmação, a Extrema-Unção, o Matrimónio e a Ordenação de diáconos e presbíteros eram, no entanto, igualmente praticados de acordo com as fórmulas consagradas no *Livro de Oração Comum*.

Da leitura dos periódicos da Igreja Lusitana sobressai um discurso de exortação religiosa muito colado a temas bíblicos e, paralelamente, críticas às doutrinas e ao tipo de devoção dominantes na Igreja Católica Romana. Entre outros temas, atacam-se a ideia do Purgatório, a confissão, a adoração de imagens e relíquias, as procissões e outros festejos religiosos[119]. O Papado é um alvo frequente de artigos que negam a legitimidade histórica da sua autoridade universal, enquanto em relação à figura da Virgem Maria se nota um cuidado todo especial de exaltar o seu papel na Salvação e o seu exemplo pessoal, embora despido sempre dos atributos considerados abusivos e idolátricos: devoção mariana e dogma católico romano da Imaculada Conceição[120]. Em contrapartida, defende-se o livre-exame das Escrituras, a observância do Domingo, a vida familiar, uma sensibilidade cristocêntrica e uma moral da responsabilidade pessoal[121]. Tanto *A Reforma* como *O Evangelista* insistem pouco nas especificidades da Igreja Lusitana, apresentando uma linha editorial simplesmente Evangélica, isto é, na qual se podiam reconhecer simultaneamente episcopalianos, metodistas e presbiterianos. A este "tom interdenominacional" não era estranho o facto destes periódicos considerarem os restantes protestantes seus potenciais leitores.

---

119 Cf., por exemplo, o artigo de crítica às Festas Antoninas em *O Evangelista* 1.7.1895.

120 A este propósito, Diogo Cassels e um redactor que não assina, provavelmente C. Joaquim de Sousa, defendem no *Evangelista* 15.10.1895 interpretações diferentes sobre a virgindade de Maria após o nascimento de Jesus.

121 Respectivamente *O Evangelista* 15.10.1894 e 1.7.1897 sobre o livre-exame e o Domingo; sobre a vida familiar, cf. por exemplo *A Reforma* 2.8.1877: «Queremos uma organização da família que tenha por alicerce a crença no Evangelho, o poder paterno, a sublimidade da mãe de família cristã». O cristocentrismo está claramente formulado nestas outras palavras de G. Dias da Cunha: «Para nós nem Paulo, nem Apolo, nem Cefas, nem Lutero são cousa alguma: Cristo é que é tudo, em todos e para todos» (*A Reforma* 10.11.1883).

Pode-se mesmo considerar que, no último quartel do século XIX, existia entre os protestantes portugueses um género de cultura ou discurso religioso comum, em que eram destacados os aspectos convergentes e desvalorizadas as diferenças doutrinárias. É curioso que o "livro de combate" do Protestantismo português escrito em 1879 por Guilherme Dias da Cunha[122] apresentava como que o múltiplo comum das várias sensibilidades sobre o entendimento da fé e a crítica ao Romanismo. Por essa razão, era essencialmente uma crítica, fundada na Bíblia, de todos os elementos doutrinais católicos romanos que os protestantes, no seu conjunto, não aceitavam.

## 3. Entre o caminho impossível da "reforma católica" e a implementação difícil de uma dinâmica missionária "protestante"

Em meados da década de 1890, a Igreja Lusitana tinha um total de cerca de 350 comungantes, pelo que, por finais do século, o conjunto de membros e pessoas afectadas pelas suas actividades não ultrapassaria certamente algumas centenas. É um número francamente pequeno, que fazia da I.L.C.A.E. uma minúscula minoria religiosa no País[123]. Se se considerar que os outros grupos exteriores à Igreja estabelecida (presbiterianos, metodistas, baptistas) eram até individualmente menos numerosos que a I.L.C.A.E., ter-se-á de concluir que a diferenciação religiosa em Portugal no final do século XIX era quase inexistente. Não parece sequer poder falar-se de um avanço ou de uma conquista de espaço destas denominações novas na sociedade portuguesa, já que a sua presença e modesto crescimento é mais atribuível à maior abertura

---

[122] *Resposta à Instrução Pastoral do Exmo. Bispo do Porto D. Américo Sobre o Protestantismo,* Porto: Imprensa Civilização de Santos & Lemos, 1879.

[123] Tendo em conta que nos anos 1893-1894 cerca de 600 crianças frequentavam as escolas das congregações lusitanas e que muitas delas não constariam do número de membros comungantes ou à prova, o total de pessoas afectadas pelas suas actividades pastorais talvez possa considerar-se um pouco mais que as três ou quatro centenas. Em 1990, a I.L.C.A.E. contava com cerca de 5 mil baptizados e 1500 comungantes. Em 16 congregações, contava com um bispo, 17 presbíteros, 4 diáconos e 9 leitores leigos (*Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica: Uma Apresentação,* Vila Nova de Gaia, 1990, p. 19).

ao exterior e tolerância da diferenciação religiosa possibilitada pela estabilização do regime liberal após 1851, do que a qualquer tendência de fundo, orgânica, do tecido social português.

A penetração das novas expressões de fé, a avaliar pelo caso particular da I.L.C.A.E., limitava-se a sectores especialmente libertos dos mecanismos tradicionais e hegemónicos de sociabilidade, a que o formalismo das garantias constitucionais veio conceder possibilidades inéditas de autonomia. A ligação embrionária das congregações a grupos de estrangeiros radicados em Portugal, com ligações económicas e culturais externas, foi causa e condição da existência do Protestantismo no século XIX. Foi à sombra da autonomia económica, cultural, política, destes grupos "marginais" da sociedade oitocentista portuguesa que se pôde desenvolver visível e socialmente novos tipos de expressão da fé cristã[124].

As liberdades possíveis, incluindo as religiosas, no Portugal pós-Regeneração, tinham obviamente de ser primeiro conquistadas no quotidiano das relações sociais, em face das quais os mecanismos legais eram, por si mesmos, inoperantes. Deste modo, é importante ter presente que a dissidência religiosa, na segunda metade do século XIX, implicava um corte com um padrão devocional muito visível e entrelaçado no quotidiano das relações sociais, como era próprio das sociedades católicas latinas. Este corte tornava-se, pois, praticamente inviável em zonas do País onde os dissidentes não pudessem constituir outras relações sociais, isto é, onde não existisse já outro grupo religioso a que se pudessem juntar. Isto é o que explica que o Protestantismo português tenha nascido, como era forçoso que nascesse, associado à comunidade estrangeira protestante, que era o único grupo religiosamente diferenciado já constituído fora da Igreja estabelecida. Não é também por acaso que Lisboa e Porto/Vila Nova de Gaia fossem os locais da primeira expansão do Protestantismo, já que aí se concentrava a presença estrangeira, sobretudo britânica, em Portugal. A maior concentração populacional e os fenómenos que sempre a acompanham, de desenraizamento cultural e maior mobilidade das relações

---

[124] Das listas de donativos às congregações em vários relatórios anuais, constam nomes estrangeiros, sobretudo ingleses. Algumas destas pessoas seriam membros das congregações e o seu peso é mais visível em São Pedro (Lisboa) e São João Evangelista (Vila Nova de Gaia).

sociais e económicas, facilitavam igualmente a diferenciação religiosa nestas duas zonas do País. Mas, no geral, o atraso do desenvolvimento económico, da urbanização e da concomitante desintegração em grande escala dos mecanismos tradicionais de socialização, limitava à partida as possibilidades de diferenciação religiosa na segunda metade do século XIX em Portugal[125].

É hoje difícil saber como ocorreu a formação dos grupos que constituíram as primeiras congregações episcopalianas, e concretamente de que modo os portugueses que delas faziam parte se lhes juntaram. Os casos individuais mais conhecidos, os dos ex-sacerdotes católicos romanos que se tornaram ministros da I.L.C.A.E., apontam para adesões precedidas por "crises de consciência" motivadas por um acontecimento como o Concílio Vaticano I ou o contacto com membros dos grupos protestantes[126]. Mas é natural que as relações laborais ou de negócios que homens como os irmãos Cassels desenvolviam entre os portugueses conduzissem a uma certa familiaridade dos últimos com a expressão de fé dos primeiros, e que daí se originassem adesões. Num caso ou noutro, porém, a dependência da dissidência religiosa de contactos directos ou relações sociais com os meios protestantes é mais uma importante causa da reduzida expansão destes últimos.

Outros factores não menos importantes que concorriam para a permanência da hegemonia quase absoluta do Catolicismo Romano eram as dificuldades práticas do tipo de missionação e conversão a que se via forçado o Protestantismo oitocentista português. Na verdade, a passagem da comunhão na Igreja estabelecida para a vivência da fé num outro grupo diferenciado, implicava não só, ou podia mesmo não implicar de

---

[125] Sobre os problemas do desenvolvimento económico, cf. Jaime Reis, «O atraso económico português em perspectiva histórica (1860-1913)», *Análise Social,* vol. XX (80), 1984, pp. 7-28. A reduzida internacionalização da economia portuguesa na segunda metade do século XIX alimentou, sem dúvida, as resistências da sociedade à fragmentação cultural e religiosa. A análise comparativa entre a penetração protestante no século passado, nestas condições, e a rapidez dos fenómenos actuais de diferenciação religiosa em Portugal não pode negligenciar a importância fulcral de dinamização económica e social que representa sempre para os pequenos países um modelo económico aberto ao exterior.

[126] Veja-se, por exemplo, o caso de Joaquim dos Santos Figueiredo, *Cristianismo e Ultramontanismo: Protesto Patriótico Contra Roma,* Porto: Typ. de José da Silva Mendonça, 1892.

todo, um descontentamento prévio com o modelo elesial em que se vivia, mas essencialmente uma modificação de aspirações religiosas. Este aspecto é fundamental para se perceber porque é que o crescimento dos sectores laicizados, cujo posicionamento podia até tomar a forma de um anti-clericalismo ou mesmo anti-catolicismo sistemáticos, não reverteu a favor dos grupos cristãos minoritários. O que levava as pessoas a juntarem-se às outras expressões de fé era a inquietação provocada pelo contacto com um modo diferente de equacionar a economia da Salvação. Isto requeria que o indivíduo fosse capaz de se distanciar criticamente da experiência religiosa em que fora socializado e que, por referência a outra experiência, fosse levado a essa inquietação religiosa, que o podia conduzir à dissidência e à integração noutro grupo. A ocorrência destes fenómenos, embora pudesse ser facilitada pela emergência de sectores pouco influenciados pelo clero e a religião tradicional, como certa burguesia laicizada ou o operariado, implicava uma visibilidade, uma presença, das expressões de fé alternativas que não existia.

A difusão da Bíblia tinha aqui uma função muito importante porque, disseminando o acesso dos leitores aos Textos Sagrados, podia contribuir para semear o distanciamento crítico face à experiência religiosa tradicional. O estudo da Sociedade Bíblica no século XIX poderá ajudar a esclarecer o alcance das suas actividades, sendo embora verdade que o simples conhecimento da Bíblia, sem o contacto com tradições diferentes de interpretação e o acompanhamento missionário, dificilmente conduziriam a dissidências de dimensões significativas. As Igrejas protestantes pareciam compreender a necessidade de uma missionação de carácter intensivo mas, dados os parcos recursos humanos e materiais, não puderam dar-lhe também alguma extensão.

O esforço da I.L.C.A.E. e das outras denominações cristãs no campo da educação primária, tem de ser visto como uma contribuição para o alargamento do universo dos letrados, que era o único em que se podia fazer uma missionação baseada na leitura e conhecimento da Bíblia, como contraponto de uma religiosidade transmitida familiar e culturalmente. As aulas de alfabetização de adultos, que existiam pelo menos no Torne e em Rio de Mouro, eram como que um esforço prévio do trabalho de conversão em meios sociais sem instrução. A metodologia missionária

de Diogo Cassels de se aproximar, nas exterioridades do culto, da sensibilidade religiosa tradicional, até ao ponto em que isso não colidisse com o fundamental da sua fé reformada, foi igualmente um modo de fazer aproximarem-se pessoas que só progressivamente poderiam ficar seguras na nova expressão de fé. O esforço de Cassels na decoração do templo do Torne, na organização daquilo a que hoje se chamaria "dinamização cultural", e no desenvolvimento de esquemas rudimentares de assistencialismo e crédito popular, eram parte dessa metodologia paciente de aproximação. Conseguiu com isso um indesmentível crescimento do número de comungantes no Norte, que contrasta com a situação estacionária no Sul na década de 1890. Porém, a realização de uma missionação em larga escala, nestes moldes, requeria um número considerável de pessoas preparadas e com igual disponibilidade, e elas escasseavam. Requeria ainda investimentos que as pequenas congregações pioneiras não tinham capacidade de sustentar, ficando patente neste estudo que o que permitiu o salto inicial da I.L.C.A.E. durante a sua primeira década foi, no Sul, a ajuda da Sociedade Auxiliadora e, no Norte, os irmãos Cassels, que decidiram dedicar as suas vidas e as suas posses à Igreja Lusitana.

As várias denominações protestantes não suscitaram entre os sectores laicizados da classe média, das elites e da intelectualidade, mesmo entre os mais radicais e críticos frontais da Igreja estabelecida, nenhum especial interesse nem nenhuma conhecida adesão relevante. Aqui, um dos factores decisivos foi certamente a incompatibilidade entre o nacionalismo visceral com que o radicalismo político e intelectual se exprimiu naquela época e as origens e dependência do Protestantismo em relação às comunidades de estrangeiros e às ajudas das sociedades missionárias britânicas. Esta incompatibilidade tornou-se ainda mais problemática depois da questão do *Ultimatum* de 1890, sendo patente o embaraço da I.L.C.A.E. no absoluto silêncio sobre este assunto nos relatórios anuais, nas actas das reuniões dos Sínodos e Comissões Permanentes e na imprensa. A "lusitanidade" reclamada pelo discurso da I.L.C.A.E. não foi suficiente para vencer a realidade da dependência externa nem para atrair um anti-Romanismo que, em geral, não partindo de razões especificamente religiosas, aderia melhor às escatologias imanentistas

das ideologias políticas[127].

A tentativa da I.L.C.A.E. de dar um sentido religioso, de protesto dentro da fé cristã, ao anti-Romanismo político e intelectual que se manifestava ruidosamente em Portugal, desde pelo menos 1870, é bastante evidente. A adopção da designação de "Lusitana" em 1880 foi para a Igreja Episcopal uma forma de reclamar, exteriorizar, o eixo da sua proposta eclesiológica: o nacionalismo religioso. Para os fundadores da I.L.C.A.E., cada nação deveria ter a sua própria Igreja Episcopal autónoma, embora em comunhão espiritual com as restantes Igrejas nacionais que aceitassem os Credos Católicos e o Episcopado Histórico como materialização temporal da Sucessão Apostólica. A Igreja Universal seria a reunião espontânea, mas não a fusão, destas múltiplas Igrejas nacionais: essa reunião espontânea encontrava-se aliás já esboçada na cooperação de vários corpos eclesiásticos de diferentes nacionalidades na Comunhão Anglicana[128]. Tratava-se, pois, de um modelo que tornava relevante, senão central, a questão da nacionalidade. Teoricamente, isto ia de encontro ao nacionalismo e anti-Romanismo dos sectores laicizados da sociedade e podem mesmo notar-se pontos de contacto entre o discurso político e intelectual desses sectores e o discurso da

---

[127] Robert H. Moreton revelou-se em 1877 um observador acutilante da natureza primacialmente política e ideológica do anti-Romanismo em Portugal: «De tarde visitei um sacerdote idoso que se separou de Roma e que declarou abertamente os seus princípios protestantes. Passei uma hora com ele e com um estudante de Direito da Universidade que tenciona declarar-se abertamente protestante logo que esteja livre das regras universitárias. Os seus pontos de vista parecem-me mais anti-Papa do que evangélicos, visto eles pensarem mais em opor-se a Roma do que em procurarem a Salvação» (cit. em A. Aspey, *Por Este Caminho,* 1971, pp. 189-90).

[128] A cooperação formal das Igrejas Episcopais anglo-saxónicas iniciou-se com a primeira conferência de Lambeth, em Londres, em 1867. Aquando da segunda conferência, em 1878, resolveu-se manter estas reuniões magnas de dez em dez anos, que continuaram em 1888, 1898, 1908 e por diante. As duas principais Igrejas eram a Igreja de Inglaterra e a Igreja Episcopal norte-americana. Na conferência de 1888 foram estabelecidos os quatro princípios gerais em que deveriam assentar as Igrejas da Comunhão ("Lambeth Quadrilateral"): aceitação do Antigo e Novo Testamentos, do Credo Niceno, dos dois sacramentos evangélicos e do Episcopado Histórico localmente adaptado; era uma versão simplificada dos XXXIX Artigos de Fé, a que os episcopalianos portugueses já haviam formalmente aderido em 1878. Cf. John R. H. Moorman, *Op. Cit.*, pp. 385-386 e 410. Este autor considera (pp. 404-407) que é só a partir da conferência de 1908 que a Comunhão Anglicana embarca a sério no élan que os seus missionários já haviam conseguido no terreno, promovendo a independência das Igrejas-irmãs e dos episcopados locais.

Igreja Lusitana[129]. Por outro lado, é importante notar um outro paralelismo: as reivindicações democráticas que normalmente apareciam associadas às correntes radicais e republicanas, e que se opunham ao clericalismo nessa base, encontraram uma resposta arrojada na forma de organização interna da I.L.C.A.E. Nas congregações lusitanas, o laicado detinha o poder de decisão em todas as questões administrativas, enquanto a esfera de competência exclusiva do ministro se circunscrevia à administração dos ofícios divinos. Nos órgãos superiores da Igreja, a igual representação do clero e do laicado pressupunha o princípio da dupla legitimidade, democrática e apostólica, da autoridade eclesiástica. À adopção desta organização não foi provavelmente estranho o posicionamento teológico e elesiológico de T. G. P. Pope relativamente aos debates e partidos da

---

[129] Era quase forçoso que os protestantes e os sectores laicistas tivessem um discurso crítico coincidente sobre a ligação constitucional entre o Estado e a Igreja estabelecida; ambos convergiam na ideia da neutralidade que o Estado deveria ter em face das confissões e grupos religiosos. É, no entanto, claro que os protestantes não concebiam essa neutralidade em termos de absoluta eliminação de todas as referências a Deus e a um mínimo ético cristão (e como tal reconhecido) nas relações do Estado com a sociedade civil; cf. o editorial do primeiro número de *A Reforma* (2.8.1877): «Queremos um Estado que respeite os cultos e os faça respeitar; que não estabeleça o encargo sistemático de uma religião oficial, visto que no dizer do eminente tribuno espanhol, Castellar, o Estado não tem alma. Queremos uma instrução pública que tenha por guias homens de antecedentes moralizados, de convicções profundamente cristãs, de abnegação absoluta para também poderem ensinar o sacrifício, fundamento de toda a vida social». Este posicionamento tornava-se facilmente *político*: cf. o artigo «Ultramontanos ou Cristãos» na *Reforma* de 6.1.1886, onde se defende que o Catolicismo liberal é uma impossibilidade, dada a condenação do liberalismo político pelo *Syllabus*. Daí o caso de Guilherme Dias da Cunha, que unia à pregação evangélica a actividade política; já depois de ter saído da I.L.C.A.E., transformou *A Reforma* num jornal que se propunha «advogar a política democrática, continuando a pugnar também pelos princípios evangélicos» (*O Evangelista* 15.1.1894). Para referências anteriores a estas ligações políticas de Dias da Cunha (que aparentemente se integrava num meio afecto ao Partido Progressista), cf. A. Aspey, *Op. Cit.,* pp. 240-241 e 252. Não menos importante é a crítica aos excessos de anti-clericalismo: veja-se a reprovação das violências contra sacerdotes católicos romanos durante os desacatos de Julho de 1895 em Lisboa, no editorial de *O Evangelista* 15.8.1895. Sobre a questão da relação dos protestantismos com a vida política nos países latinos, veja-se, para mera comparação, Jean-Pierre Bastian, «Le rôle des protestantismes au Brésil et en Amérique Latine (XIXe et XXe siècles», *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas: Congresso Internacional de História,* vol. IV, Braga, 1993, pp. 173-187.

época nos meios anglicanos[130].

A concepção de democracia orgânica como forma de constituição política igualitária e participativa da nação soberana, que era o credo da crítica radical e republicana aos compromissos e equilíbrios da Carta, tinha, portanto, afinidades com a mundividência nacionalista e as soluções democratizantes dos fundadores da I.L.C.A.E. Mas ser T. G. P. Pope o arquitecto desta constituição eclesial e nascer ela com a ajuda de uma pequena Igreja irlandesa fortemente ligada à Igreja oficial da poderosa Grã-Bretanha, dá bem a ideia das dificuldades de tornar credível a "lusitanidade" e apelativo o projecto da I.L.C.A.E.[131].

---

[130] Parece poder dizer-se que, em relação à Igreja de Inglaterra, a Igreja Lusitana representou desde a sua fundação uma tendência eclesiológica avançada: a representação e participação do laicado nos campos administrativo e pastoral estavam então ainda a começar a desenvolver-se na Igreja de Inglaterra e só em 1885 ambas as *Convocations* desta Igreja se viram acopladas de *Houses of Laity* representando o laicado (cf. John R. H. Moorman, *Op. Cit.*, pp. 382-383). A I.L.C.A.E. estava aparentemente mais próxima da organização democratizada dos Episcopalianos norte-americanos (cf. s.v. «Protestant Episcopal Church» in F. L. Cross, ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church,* Oxford University Press 1974, 2.ª ed., pp. 1134-35). Um estudo biográfico de T. G. P. Pope revelará provavelmente a sua inclinação Evangélica dentro do Anglicanismo, isto é, partidária de uma fé mais interiorizada e de uma vida eclesial "horizontal" entre clero e leigos. Esta tendência de acentuação da natureza protestante do Anglicanismo favorecia a cooperação com Presbiterianos e Metodistas: exactamente o que Pope praticava em Portugal.

[131] A Igreja da Irlanda perdera em 1869, com o *Irish Disestablishment Act,* os seus privilégios como Igreja do Estado na Irlanda maioritariamente católica romana; a sua ligação com a Igreja de Inglaterra era necessária e inevitável (cf. John R. H. Moorman, *Op. Cit.*, p. 382). A reclamação de "lusitanidade" pela I.L.C.A.E. levou à formulação de uma teoria da sua filiação histórica no período do Cristianismo primitivo peninsular: veja-se as primeiras páginas de Diogo Cassels, *Op. Cit.*, e Joaquim dos Santos Figueiredo, *Factos Notaveis da História da Egreja Lusitana,* Porto: Biblioteca de António Maria Candal, Typ. Viúva de José da Silva Mendonça, 1909. A única possibilidade de constituição de uma "Igreja Lusitana" verdadeiramente nacional e abrangente teria sido talvez a solução política defendida por Sampaio Bruno em *A Questão Religiosa* (Porto: Livraria Chardron de Lello & Irmão Ed., 1907), e que consistia na nacionalização pelo Estado da Igreja estabelecida; só que, como diz Bruno, essa solução regalista deveria ter sido aplicada logo em 1834, como parte das grandes reformas liberais, e a par da extinção das ordens religiosas. Tal ideia era cada vez mais impraticável na segunda metade do século XIX com o desenvolvimento, que se foi dando, de uma cultura de resistência entre os sectores da sociedade mais afectos ao Catolicismo Romano, em consequência do clima de tensão permanente com o Estado e com os meios laicizantes ao longo do século. A partir da década de 70, a reafirmação da autoridade da Santa Sé, e o seu reflexo no Catolicismo português, tornava essa solução regalista um remédio explosivo e de consequências imprevisíveis. Alexandre Herculano, em 1871, abordou a questão com maior lucidez e, embora no plano jurídico achasse o regalismo legítimo, apontou claramente para a separação entre o Estado e a Igreja como solução para o futuro: cf. a *Carta sobre a Supressão das Conferências do Casino* (1871).

Como se viu na introdução, não surgiu no Portugal contemporâneo nenhuma elaboração teológica alternativa à teologia dogmática católica romana que se pudesse tornar no embrião de uma “Reforma” portuguesa ou numa ponte para a adesão dos sectores laicizados e instruídos às Igrejas protestantes. Depois, estas pequenas Igrejas minoritárias que se formaram, enfrentaram um meio social em que as densas teias culturais e de sociabilidade se entrelaçam com as práticas religiosas estabelecidas, não suportando nem reclamando rupturas desta tecedura centenária. Enfim, os que militavam por uma refundação da comunidade nacional com base em projectos radicais, ou não a concebiam em termos religiosos ou não encontraram, concretamente na I.L.C.A.E., coerência com a sua própria mística escatológica.

Apesar de tais adversidades não terem possibilitado o grande crescimento com que haviam sonhado os fundadores da Igreja Lusitana, esta sobreviveu até aos nossos dias como uma bem organizada Igreja minoritária, capaz de se dotar desde muito cedo de um corpo de ministros inteiramente português. A durabilidade da sua organização original e a permanência e unidade históricas que conseguiu, revelam que veio a ser viável como uma das expressões organizadas da fé cristã em Portugal. A sua pouca visibilidade ao longo da história contemporânea portuguesa torna patente, entretanto, a continuidade, muito para além do século XIX, das limitações próprias da Igreja Lusitana e das condições gerais pouco propícias à diferenciação religiosa na sociedade portuguesa.

# CAPÍTULO 10
# A Sociedade Bíblica em Portugal (1864-2004) [132]

## 1. A origem da agência portuguesa na viragem proselitista dos protestantes britânicos em Portugal (anos 60 do século XIX)

Em 1864 foi formalmente estabelecida no nosso país uma agência da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (SBBE), embora a acção em Portugal desta sociedade, fundada em 1804, remontasse aos anos da Guerra Peninsular. Outras sociedades religiosas estiveram presentes em Portugal, fazendo um trabalho similar ao da SBBE, divulgando a Bíblia. No entanto, quer pela amplitude do seu trabalho quer pelo carácter ininterrupto da sua presença desde meados do século XIX, a agência portuguesa da SBBE veio a revelar-se a mais relevante destas instituições em Portugal, tornando-se mais recentemente uma instituição perfeitamente nacionalizada sob a denominação de Sociedade Bíblica de Portugal[133].

Até agora, tem-se considerado a passagem de George Borrow por Lisboa, em Novembro de 1835, como o início de uma fase preparatória de estabelecimento de uma agência em Portugal. Borrow teria confiado a representação de interesses da Sociedade em Lisboa ao comerciante inglês John Wilby; tal situação ter-se-ia mantido até 1864. Na verdade, pouco se sabe deste período, mas tudo aponta para que Wilby tivesse uma acção muito limitada, provavelmente circunscrita a fornecer as capelanias de língua inglesa e, eventualmente, os

---

[132] Publicado como «Evolução da presença em Portugal da Sociedade Bíblica: de agência britânica a instituição de utilidade pública» na *Revista Lusófona de Ciência das Religiões,* ano IV (2005), n.º 7/8, pp. 51-61.

[133] As versões da Bíblia em língua portuguesa tinham interessado aos missionários protestantes europeus desde o século XVII para a sua acção em campos de missão em paragens longínquas da Ásia, onde a nossa língua era falada nalguns locais. Essa foi, aliás, a origem da tradução de João Ferreira de Almeida, elaborada e reproduzida primeiramente para asiáticos e não para portugueses.

poucos portugueses protestantes que viviam na sua órbita. Não há dados que assegurem que, entre 1835 e 1864, as suas funções tivessem excedido este quadro muito modesto[134]. Wilby, no entanto, enviou onze cartas assinadas de Lisboa aos responsáveis da Sociedade em Londres, entre 1835 e 1860, o que denota alguma continuidade nas suas funções de representante[135]. Os motivos para o estabelecimento de uma agência permanente em 1864 não podem, entretanto, ser desligados da transformação que por essa altura se deu na presença dos protestantes britânicos em Portugal.

O fim da colaboração de Wilby, por volta de 1860, poderá ter colocado a questão do tipo de presença a manter em Portugal a partir de então. Ora, em meados desses anos 60, inicia-se a clara assunção de uma vocação missionária por parte dos protestantes britânicos, tanto pelos capelães anglicano e presbiteriano, como por esforços individuais representados sobretudo pelas famílias Cassels e Roughton. A ideia de que as liberdades civis estavam já suficientemente maduras para não ser possível a repetição de uma perseguição como a de 1843 na Madeira, parece clara nos propósitos destes vários actores. E os seus contactos com a SBBE são também inequívocos, já que, tanto os capelães anglicano (Godofredo Pope) e presbiteriano (Robert Stewart) como os Cassels e os Roughton, cooperarão desde o início com o agente da Sociedade nomeado em 1864 – e de um modo que quase sugere que os seus propósitos missionários "pediram" à SBBE a assunção do risco de iniciar a divulgação deliberada da Bíblia em língua portuguesa para os Portugueses.

O espólio da SBBE permite-nos saber que algumas destas personalidades

---

[134] Essa acção de Wilby seria consentânea com o facto de a SBBE ter sido reconhecida pela Associação Comercial de Lisboa, em 1975, como uma das suas associadas em 1835. Sendo patente que a SBBE, nessa época, não desenvolvia um trabalho de divulgação da Bíblia em Portugal, isto parece confirmar que a representação dos seus interesses por Wilby se faria num quadro de mera importação de um número limitado de Bíblias para fins muito específicos, que dificilmente incluiriam a divulgação sem deixar rasto. Outra questão é saber se, a coberto de uma actividade supostamente orientada para as capelanias e os estrangeiros, não seriam também importadas Bíblias em língua portuguesa; a existência de convertidos portugueses, por exemplo na congregação episcopaliana lisboeta de Gómez y Togar (1839-1870), leva a pensar que sim. De qualquer forma, esses casos seriam muito poucos, até pelas dificuldades alfandegárias na importação de Bíblias, como reveladas pelo relatório da SBBE de 1864.

[135] Espólio da SBBE na Universidade de Cambridge. Uma listagem das cartas era consultável *on-line* em: http://janus.lib.cam.ac.uk/ db/node.xsp?id=BSA%2FX.

se correspondiam com a Sociedade mesmo antes de 1864: Francis H. Roughton enviou da capital portuguesa 53 cartas entre 1827 e 1872 (e a sua esposa, Ellen, e o seu filho homónimo e futuro agente, mais algumas). Independentemente das motivações iniciais da assunção do proselitismo pelos protestantes britânicos, o aparecimento da agência da SBBE em Lisboa está ligado a esta mutação de profundo significado e consequências na presença dos pequenos núcleos de Protestantismo em Portugal.

É evidente nos relatórios anuais da SBBE, e nas palavras aí reproduzidas dos agentes, que, pelo menos nas primeiras cinco décadas desde 1864, a venda e distribuição das Escrituras era vista como um trabalho preparatório ou complementar da multiplicação de conversões e da disseminação de comunidades evangélicas locais. Os agentes comentavam os progressos de ambas as tarefas com a mesma atenção e empenho, pelo que parece evidente que o estabelecimento formal da SBBE em Portugal foi parte da opção proselitista dos protestantes britânicos radicados no País, que pôs fim à abstenção que até aí marcara a sua presença religiosa no reino[136].

No relatório da SBBE de 1864, na secção relativa a Portugal e Espanha, relaciona-se ainda a decisão de instalar um agente em Lisboa com o ambiente político do País: «The growth of liberal sentiments in Portugal, and the tendencies of the responsible government and legislature to favour religious toleration, in opposition to the exclusive assumptions of the Romish clergy, have awakened in the minds of the Committee the fervent hope that the period was near at hand when the action of your Society would become practicable in that country»[137]. É importante referir que este relatório considera a situação política e jurídica portuguesa bastante mais favorável que a espanhola para a acção da SBBE, dedicando a Portugal muito mais espaço do que ao país vizinho. Um inquérito previamente realizado pela Sociedade revelara que a lei portuguesa claramente proibia a introdução no País de Escrituras impressas

---

[136] Robert Stewart diria mais tarde, em 1899: «Our work opened the way for planting Evangelical Churches, now attended by large congregations, in whose schools, both Sunday and week-day, thousands of children read the Scripture and are instructed in its truths».

[137] *Relatório 1864 [The Sixty-First Report of the British and Foreign Bible Society; M.DCCC. LXV. with an appendix and a list of subscribers and benefactors, Londres:* Benjamin Pardon, 1865], pp. 103-104. Os relatórios da SBBE serão citados referindo-se ao ano a que respeitam e não àquele em que foram editados.

no estrangeiro, mesmo que em língua portuguesa (edições nessas condições haviam sido apreendidas pelos funcionários alfandegários e consideradas contrabando). No entanto, foi possível em 1864 confirmar a perfeita legalidade de imprimir as Escrituras em Portugal e até de fazê-las circular uma vez impressas, sem outra contrariedade que não fosse a da oposição daqueles que «whose policy it is to sustain that system of ignorance and superstition which flourishes in proportion as Bible light is excluded»[138].

## 2. A implantação da Sociedade sob as superintendências de F. H. Roughton e de Robert Stewart (até ao fim do século XIX)

Logo em 1864 o trabalho da Sociedade em Portugal inicia-se como se as dificuldades durante tanto tempo temidas não se fizessem sentir. Encomendaram-se as primeiras edições a impressores de Lisboa e, além de um depósito instalado na capital, a SBBE contratou seis colportores que, aí e nas províncias, começaram imediatamente a vender os exemplares saídos das tipografias. Os colportores eram oriundos do reduzido meio de convertidos portugueses ao Protestantismo, os quais, à possibilidade de um emprego relativamente seguro, aliavam o necessário fervor evangélico para levarem a bom termo a função neles depositada.

O número de vendas alcançado nestes primeiros anos despertou uma onda de optimismo, patente nas palavras de um relatório relativas ao primeiro agente em Lisboa, Rev. F. H. Roughton: «his difficulty is not how to sell the Scriptures, but how to keep the men provided with a sufficient supply to meet the demands»[139]. Nos anos seguintes, a procura manteve-se alta, esgotando as edições entretanto realizadas de Bíblias, Novos Testamentos e porções, mas, a partir de 1868, deu-se uma primeira quebra de vendas. Tudo indica que, desde então, o mercado português, tendo absorvido uma quantidade considerável de Escrituras de que estava deficitário, passou a um ritmo de aquisições regulares mais modesto e consentâneo com o reduzido universo de letrados de então no País (entre 20 e 25% da população total). Apesar

[138] *Relatório 1864,* p. 103.
[139] *Relatório 1865,* p. 100.

das Escrituras serem vendidas a um preço simbólico – e muitas vezes serem mesmo oferecidas –, a pobreza que afectava uma grande parte da população funcionava igualmente como barreira a uma grande expansão das vendas[140].

O fim do pequeno período inicial de grande entusiasmo coincidiu com a saída de Roughton do cargo de agente da Sociedade em Lisboa. De facto, em 1869, de partida para o Brasil, o primeiro agente foi substituído por James E. Tugman, que desempenhou o cargo apenas a tempo parcial. Durante a sua permanência à frente dos destinos da Sociedade em Lisboa, as vendas continuaram mais baixas do que nos anos 60, mas, em compensação, diminuíram também os problemas no terreno para os colportores. Só em 1876 foi encontrado um agente a tempo inteiro na pessoa do Rev. Robert Stewart, capelão presbiteriano escocês de Lisboa. Stewart já colaborava há muito com a SBBE, tal como o capelão anglicano seu contemporâneo, Godofredo Pope, e os irmãos James e Andrew Cassels, de Vila Nova de Gaia, que aí animavam missões metodistas. Stewart desempenhava ainda, desde 1871, as funções de representante em Portugal da National Bible Society of Scotland e da Religious Tract Society, cargos que passou a acumular com o de agente da SBBE. Em 1895, tornou-se também agente da SBBE em Madrid, unindo a superintendência dos assuntos da Sociedade em Portugal e Espanha e contando, em Lisboa, com a ajuda de um comité consultivo presidido por Godofredo Pope e que já existira durante o curto período de interregno que mediou entre a saída de Tugman e a entrada de Stewart.

Robert Stewart imprimiu à agência de Lisboa uma nova dinâmica, desde logo patente na relação com os colportores, os quais, no seu entender, deveriam ser mais que vendedores, autênticos portadores zelosos da Boa Nova. Para tanto, conseguiu de Londres aprovação para lhes dar mais instrução religiosa e organizar com eles sessões de oração, iniciadas no Ano Novo de 1876[141]. Também os depósitos da agência foram multiplicados, abrindo, em parceria com a Religious Tract Society, dependências no Funchal (1876) e na ilha de

[140] As vendas efectuadas por colportagem ascenderam em 1867 a 15,955 exemplares, caíram para 10,466 em 1868 e quebraram em 1869 para 3,476.

[141] Como explicava Stewart relativamente aos colportores, «the men need instruction, are desirous to have it, and greatly enjoy a little season of fellowship after long separation and isolation» (*Relatório 1876*, p. 89).

São Miguel (Açores) em 1883, enquanto se faziam tentativas sérias e repetidas de penetração no arquipélago de Cabo Verde (a partir de 1886)[142]. No Porto já abrira um depósito na década de 60. Em 1881, o depósito de Lisboa, entretanto mudado para a rua das Janelas Verdes, transformou-se numa autêntica loja, com montra e porta aberta ao público[143]. Sob a direcção de Stewart iniciou-se também em Lisboa um trabalho especializado para o público feminino, com a acção da *biblewoman* Manuela, que trabalhava desde 1884 sob a direcção da Sra. Stewart e pertencia ao departamento estrangeiro da London Bible and Domestic Female Mission; visitava hospitais, casas particulares e até prisões. Enfim, Stewart iniciou os trabalhos necessários às primeiras revisões sistemáticas e profundas do texto das duas versões portuguesas da Bíblia utilizadas pela Sociedade (Figueiredo e Almeida)[144].

## 3. O papel da Sociedade Bíblica na conquista da tolerância religiosa pelos protestantes portugueses no século XIX

A segunda metade do século XIX foi marcada por várias dificuldades sentidas no terreno pelos colportores da Sociedade. Nalgumas localidades deram-se

---

[142] O colportor António Leite partiu em Fevereiro 1886 para uma missão em São Vicente e São Tiago (Cabo Verde), Bissau, Bolama, São Tomé e Príncipe, Zaire, Ambriz, Luanda, Benguela e Moçâmedes (*Relatório 1885*, p. 94).

[143] No entanto, o grosso das vendas a portugueses continuava a fazer-se pela colportagem: «The depôts seem, from examination into their sales, to have been more used by foreigners than by the people themselves. One-half the Bibles sold were in English, French, German, Italian, and Hebrew; but they are most valuable as an open testimony to Divine truth.» (*Relatório 1884*, p. 89).

[144] Já haviam sido feitas revisões das duas versões e a versão Almeida tinha acabado então de ser revista por Robert Holden. Outro revisor das versões portuguesas era João José da Graça Júnior, residente na ilha do Faial (Açores). Sobre as duas versões veja-se este comentário: «Still, do what one may with this version [Almeida], it remains rough in the eyes of the Portuguese; it is the translation of Pereira [de Figueiredo], made from the Vulgate, which in Brazil has been the great instrument in awakening the people to religious life, while, as Mr. Stewart said before he joined the Society, it is used by preference in all the Protestant Churches in Portugal. It is known that the Rev. T. G. P. Pope and other accomplished scholars will place valuable notes prepared by them at the service of your Committee, should it at any time appear practicable to issue a revised edition of this version.» (*Relatório 1876*, p. 89). Em 1878, Godofredo Pope e R. H. Moreton (responsável pela missão metodista do Porto) ofereceram-se a Stewart para trabalharem numa nova edição da Bíblia em Português que juntasse as vantagens das duas edições e eliminasse os defeitos, mas, durante quase um século, será a revisão e publicação separada das duas versões o caminho seguido.

incidentes motivados pela presença destes empregados da SBBE, que normalmente vendiam em feiras ou abordavam transeuntes em locais públicos. Na maioria das vezes eram os párocos quem os questionava sobre a sua actividade e os queriam impedir de a levar a cabo[145]. Mas apenas em alguns casos as autoridades civis, a nível local, davam alguma cobertura a essas intenções, detendo e interrogando os colportores e apreendendo os livros. Esse procedimento, despoletado geralmente pela denúncia do pároco ou por um incidente por ele provocado, era normalmente rápido e terminava na libertação do colportor. Acontecia por vezes que essas autoridades, na dúvida, não lhe devolviam a mercadoria, o que só ocorria por intervenção de uma autoridade civil superior ou por decisão judicial.

Os poucos casos de colportores levados pelas autoridades civis à Justiça mostraram de imediato a predisposição dos juízes para interpretarem a Constituição e as demais leis do reino de uma forma que lhes era – e à Sociedade – absolutamente favorável. Todos os colportores presentes a tribunal foram ilibados das acusações que lhes eram feitas: a de desrespeito pela religião do Estado (o único crime de que eram passíveis de incorrer civilmente) e a de venderem Bíblias "falsas" (isto é, que fazendo-se alegadamente passar por "católicas", seriam afinal de teor diferente)[146]. Outra questão era saber se a venda de Escrituras equivalia a uma actividade de proselitismo, o que não era proibido pela Constituição mas pressuposto no Código Penal. Os tribunais nunca tiveram essa interpretação durante a monarquia constitucional[147], mas houve casos em que as autoridades civis

---

[145] Isto não significa que tal atitude predominasse entre o clero secular. Roughton assevera em 1865 que, em muitos pontos do País, vários padres tinham comprado a Bíblia a colportores, a maior parte com «boas intenções».

[146] Esta segunda acusação prestou-se a maiores equívocos porque os bispos da Igreja estabelecida tinham a competência legal de zelar pela autenticidade dos textos sagrados publicados. Embora competisse aos tribunais civis julgar essa autenticidade uma vez posta em causa por algum bispo, aquela competência permitiu reacender uma polémica jurídica que alguns católicos souberam manter espaçada no tempo. Embora existissem desde a década de 60 do século XIX decisões judiciais favoráveis à livre circulação das Escrituras impressas pela SBBE, o facto destas edições não incluírem os livros deuterocanónicos (tanto na versão Figueiredo, que originalmente os tinha, como na versão Almeida, que nunca os incluiu) deu azo umas poucas de vezes à acusação em sede judicial de colportores.

[147] Logo em 1866, no seguimento de uma acusação formulada pelo próprio bispo da cidade, a Relação do Porto declarou legal a circulação e venda de Bíblias "protestantes" (*Relatório 1866,* pp. 120-127).

confundiam as duas coisas, sobretudo quando mais permeáveis à influência de alguma autoridade eclesiástica que as apresentava deliberadamente dessa forma, continuando a ocorrer esporadicamente acusações desse teor, que os tribunais posteriormente inviabilizavam.

Na altura da crise do *ultimatum* de 1890, a SBBE tinha em Portugal 12 colportores com e sem salário e uma circulação de 11,890 volumes (Bíblias, Testamentos e porções), o que denotava uma reanimação da sua actividade nos anos anteriores, motivada sobretudo pelo crescimento urbano e também pelo crescimento económico e do número de letrados. No entanto, as alterações que a sociedade portuguesa sofreu nessa época, mergulhando num clima de radicalização política e estagnação económica, viriam a afectar novamente as actividades da Sociedade. No imediato, a crise do *ultimatum* teve efeitos aparentemente passageiros:

«The political tension and excitement of the year in Portugal does not seem to have affected to any extent the Society's work. Everything connected with the Bible and with Evangelical truth is popularly associated with England; and for a while the colporteurs unpleasantly felt their unpopularity. But the real causes of unrest lie deeper. Society in Portugal, Mr. Stewart believes, has for years undergone a marked deterioration in morality; and the political fever is symptomatic of spiritual disintegration. It is against this dark background that the report outlines the Bible work of the year»[148].

Só a frequência de crianças às escolas evangélicas e de adultos às igrejas foi afectada uma parte do ano pelas condições que haviam feito prever um ano difícil para os britânicos e para os evangélicos, mas o regresso à normalidade foi-se impondo. As comunidades protestantes haviam conhecido progressos nos anos anteriores, que continuaram a ser visíveis. No trigésimo aniversário da sua presença em Portugal, Stewart reflectiu sobre aquilo que mudara desde a sua chegada, em 1866:

«[…] there was but a small Evangelical school and an even smaller Church in Portugal, and he notes with thankfulness that here are now more than

[148] *Relatório 1890,* p. 99.

twenty Churches, and that two thousand children are receiving the rudiments of […] the knowledge of Jesus»[149].

Os protestantes seriam já quase cinco mil e realidades novas como a acção evangelizadora nos bairros em desenvolvimento de Lisboa ou o crescimento da Associação Cristã da Mocidade do Porto, com cerca de 400 membros cinco anos depois da sua fundação em 1894, evidenciavam a existência de uma comunidade protestante já bem estabelecida no País. No relatório de 1899 (p. 95) fala-se do rápido crescimento que Lisboa teve nos últimos seis anos, com a construção de muitas casas e a chegada de novos habitantes como uma das causas do aumento de vendas das Escrituras (diz-se, por exemplo, que os colportores aproveitaram as comemorações de 1898 da chegada à Índia para venderem muitos exemplares).

## 4. Condicionalismos à acção da Sociedade Bíblica na época de ascensão do republicanismo e de vigência da I República

Este crescimento nem por isso podia iludir o isolamento do Protestantismo na sociedade portuguesa e a vulnerabilidade que mostrou quando as rivalidades políticas em torno da questão religiosa o colocaram à mercê do fogo de "clericais" e "anticlericais". Por um lado, crescentemente atacada pela campanha laicista em alta no início do século XX, a hierarquia católica reacendeu o seu anti-protestantismo, que esmorecera nas décadas anteriores, assimilando o proselitismo protestante (e, nele, a acção da Sociedade Bíblica) à "descristianização" promovida pelos laicistas[150]. Por outro lado,

---

[149] *Relatório 1896,* p. 85.

[150] Em 1901, deu-se uma tentativa desastrada de atemorizar os protestantes de Lisboa, querendo-se forçar uma interpretação das leis em vigor que os tribunais haviam recusado nas quatro décadas anteriores: «In January, 1901, the police endeavoured to supress the five principal Protestant congregations in Lisbon – two of them Episcopal, one Presbyterian, one Congregationalist, and one Methodist. Happily this attempt proved abortive. The civil power acted half-heartedly, as if aware that it was violating the Constitution. But so powerful are the bishops and priests in the present Cortes that to gain their favour this Government tried to abridge the liberty granted in the "Codigo Constitucional". This charter of Portugal, King Carlos announces he is resolved to stand by faithfully, thus maintaining for all his subjects freedom of worship» (*Relatório 1901*, pp. 93-94).

o ódio dos anticlericais à Igreja estabelecida (o auto-denominado "anti--jesuitismo") virou-se também muitas vezes contra os protestantes, acusados de promoverem, tanto quando o clero católico, as alegadas superstições religiosas que a sua ideologia pretendia erradicar[151].

Mesmo assim, em 1907, um acórdão da Relação de Lisboa reafirmou de forma decisiva aquilo que era a doutrina dos tribunais portugueses desde 1866: datado de 19 de Outubro e assinado pelos juízes Horta e Costa, B. Veiga e Costa e Almeida, declarava ilegal a prisão de colportores e as peias colocadas à circulação e venda de Escrituras "protestantes", invocando para isso os artigos 6.º e 145.º §4 da Carta[152].

Esta clarificação jurídica criou expectativas deslocadas em relação ao que uma tomada do poder pelos republicanos poderia fazer pelo seu aprofundamento. Parcialmente enredados na lógica das lutas políticas daquele tempo, os protestantes vieram a ser surpreendidos com a lei de separação do Estado e das Igrejas, decretada pelo novo regime em 1911:

«The law imposed many restrictions upon Church government, and these came as a shock to the Protestant bodies – especially in the light of certain promises made by members of the provisional government to representative

---

[151] «The Jesuits, who were originally expelled from Portugal in 1759, have now existed for many years on a technically illegal footing. Popular mob tumults broke out against them during 1901, and their convents were attacked and stoned in many cities. On account of this anti-Jesuit movement our Colporteurs have found greater difficulty in selling the Scriptures; many ignorant people imagine that all religious books are Jesuitical, and only by explaining what their books were, and on some occasions by an assurance that they themselves were Protestants, not Jesuits, have the Bible-sellers been able to succeed» (*Relatório 1902*, p. 92). A propósito do falecimento de Heliodoro Salgado, poucos anos depois, o relatório da Sociedade observava: «Unhappily the Republican press, while advocating liberty of speech and worship, is not only anti-Roman, but as a rule avowedly hostile to all Christian belief» (*Relatório 1907*, p. 92).

[152] «Last year was a notable one for Bible Society work in Portugal, as we have at least had our position defined by the decision of the Lisbon Court of Appeal in the case of Colporteur José Alexandre. In December, 1905, Alexandre, who had been distributing the Scriptures at Elvas, on the east frontier of Portugal, was arrested and committed for trial. On appeal, however, he was released and the case was transferred to the Lisbon Courts. The judges stated that "the so-called Protestant Bibles contain no word or passage that is not found textually in the Catholic Bible, and therefore manifestly there is not, nor can be, in the Protestant Bible any doctrine contrary to the fundamental principles of the Catholic faith» (*Relatório 1908*, pp. 110-111).

Protestants who had previously asked for information as to the probable action of the State. (…) Under the law of the Republic, which controls both Government and private schools, no Christian doctrines may be taught during school-hours. Nevertheless the teachers can still exert a powerful, if indirect, influence upon the attitude of their pupils towards religion»[153].

Robert Stewart, já em idade de reforma, deixara as suas funções de agente em 1902, passando o trabalho em Portugal a ser tutelado pelo Rev. R. O. Walker, agente em Madrid. A partir de então, a Península Ibérica ficava novamente unida com um só agente, sendo Robert Moreton (Filho) o seu assistente em Lisboa. Na mesma altura, fecharam os depósitos que funcionavam fora de Lisboa, evidenciado um redimensionamento das actividades da Sociedade em Portugal e uma dependência maior da colportagem[154]. Em 1913, a Sociedade mudou-se para o n.º 20 da praça Luís de Camões, com depósito e loja (edifício do consulado do Brasil). Essa mudança de sede assinalou também o fim da ligação formal à Religious Tract Society, mantida desde o estabelecimento da agência em Lisboa. Esta sociedade manteve o seu depósito nas Janelas Verdes enquanto a SBBE se mudava para um local mais central, embora continuasse a existir cooperação entre as duas entidades[155]. No entanto, a ligação à National Bible Society of Scotland manteve-se. Esta sociedade passou a ter colportores próprios a partir de 1915, embora fosse fornecida de exemplares das Escrituras pela SBBE[156].

Nos primeiros anos do novo regime, os seus simpatizantes mais inflamados não deixaram de perseguir os colportores, nos quais viam “conspiradores” contra o laicismo e a República, de uma forma que não se distinguia muito da atitude de algum clero nas décadas anteriores. Nesta conjuntura, as escolas protestantes foram igualmente proibidas de ensinar doutrina religiosa, um direito que só recuperariam depois de 1974. Essa instrução passou a ser

---

[153] *Relatório 1912*, p. 101.

[154] «By direction of the Committee the Sub-depôt at Madeira was closed on May 30th, and the Oporto Sub-depôt on September 29, 1903» (*Relatório 1904*, p. 89). O depósito de São Miguel, Açores, foi encerrado em 1909 por Henry M. Wright (*Relatório 1909*, p. 116).

[155] Por exemplo, no depósito das Janelas Verdes continuaram a ser vendidas Bíblias da SBBE.

[156] Outra sociedade presente em Portugal era a Action Biblique suíça; existem referências à sua actividade desde 1931 (*Relatório 1932*, p. 37). Em 1935, há a primeira referência ao seu responsável em Portugal, Paul Edouard Vallon (*Relatório 1935*, p. 44).

ministrada fora do horário normal de aulas e a Sociedade Bíblica distribuiu Bíblias junto dos professores primários oficiais, algumas centenas dos quais as receberam[157]. Embora a Sociedade não deixasse de considerar positiva a mudança do regime, que retirara à Igreja Católica o estatuto oficial que permitira a alguns clérigos levantar problemas ao trabalho dos colportores, essas dificuldades mantiveram-se na prática: em muitas zonas do País, a animosidade clerical perdurou e até se reforçou com o extremar de posições a favor e contra a hierarquia católica no clima de confrontação que se agravou durante as décadas de 10 e 20. E a isso juntaram-se inimizades não menos aguerridas no meio dos "livres-pensadores" (ocupando cargos na administração local, por exemplo), que viam a Sociedade e os protestantes em geral como elementos "desnacionalizadores" ou parte da ameaça "jesuítica"[158].

Mas a constante instabilidade política e económica do País sob a República, agravada pela Grande Guerra e os seus efeitos – que se prolongaram pelos anos 20 –, foi outro motivo de dificuldades:

«The cost of living has been gradually rising. Our colporteurs find it difficult to get cheap lodgings, and in many places there is a scarcity even of bread. Nevertheless, in spite of strikes and the difficulty in supplying books to the colporteurs and the increased prices we have to charge for our editions, Bible work last year has prospered in a remarkable way. On all sides we see doors open to for further advance, and our chief trouble is to find capable Christian Portuguese whom we can employ»[159].

As edições da Bíblia publicadas pela SBBE tiveram de adaptar-se à nova ortografia de 1911, o que, dez anos depois, ainda não parecia realizado[160]. Nos anos seguintes, no entanto, as versões actualizadas do Novo Testamento de

---

[157] *Relatório 1913*, pp. 112-113.

[158] Ver, por exemplo, o *Relatório 1914*, pp. 87-88 ou o *Relatório 1920*, pp. 50-51.

[159] *Relatório 1921*, p. 40. Neste relatório, fazia-se assim a caracterização religiosa do País: «Free-thinkers are increasing somewhat among the working classes. Spiritualism is spreading over the country, and even in small places groups of persons take up the study of it. The Seventh Day Adventists are also pursuing their propaganda, not without friction». No relatório seguinte (p. 56), a comunidade protestante era avaliada em 6 mil membros e considerada estagnada em termos de crescimento.

[160] Ver *Relatório 1922,* p. 57.

Figueiredo (1924) e de Almeida (1925) apareceram à venda. Surpreendentemente, os anos 20 assistiram a um crescimento das vendas, que, em 1925, chegaram aos 141,541 exemplares (Bíblias, Testamentos e porções), quando, dez anos antes, andavam à volta dos 18,000[161]. Apenas com cinco colportores nesta época, a Sociedade comprou em 1925 uma carrinha (*bible van*) que permitisse viagens mais cómodas e a localidades afastadas das vias férreas, estando também equipada com cozinha e bancos-cama; era a entrada da Sociedade em Portugal na era motorizada da colportagem[162]. Algumas denominações faziam igualmente acções de colportagem, como era o caso dos Baptistas[163].

## 5. A Sociedade Bíblica e o modus vivendi da minoria protestante sob a vigência do autoritarismo (a partir de 1926)

As mudanças políticas ocorridas no fim dos anos 20 e princípios de 30 não alteraram a situação da Sociedade. No relatório de 1930, por exemplo, a acalmia em que o País vivia – por contraponto à grande instabilidade dos anos anteriores – era vista com simpatia[164]. E em 1936 as dificuldades criadas à acção da Sociedade num distrito do norte foram prontamente removidas pelo ministério do Interior, após uma exposição feita pelo Rev. Eduardo Moreira, em nome da SBBE e da Aliança Evangélica. Este comportamento das autoridades significava que, apesar de se manterem abusos locais – normalmente decorrentes do peso que a Igreja Católica recuperara e que era mais eficaz à escala local –, o Governo tendia a seguir uma interpretação

---

[161] Nos anos seguintes, as vendas desceram substancialmente (em 1930 eram cerca de 90 mil exemplares): tratou-se de uma "correcção" similar à verificada no fim dos anos 60 do século XIX. Mas, em 1940, as vendas aproximavam-se novamente dos valores de 1925.

[162] Em meados da década de 50 seria adquirida outra carrinha deste género (*Relatório 1956,* p. 17).

[163] *Relatório 1926*, p. 51.

[164] «Portugal continues to live under the dictatorship of General Carmona, but is undoubtedly more prosperous and happy than it was when a dozen rival claimants clamoured for power» (*Relatório 1930*, p. 31). Durante os combates sangrentos de 1915 ou 1921 em Lisboa, as instalações da Sociedade foram atingidas por balas perdidas; em 1927, durante uma sublevação contra a ditadura de Carmona, a casa do sub-agente Robert Moreton foi também atingida por disparos. Em 1929, alguns casos de ataques a protestantes e à sua propriedade fôra denunciada pela Aliança Evangélica Portuguesa e punida pelas autoridades de um modo considerado satisfatório.

estrita da Constituição, que consagrava tanto a separação do Estado e da Igreja Católica quanto a liberdade de culto e propaganda:

«The new Constitution confirms and guarantees the liberty of worship and propaganda. The sympathy of the Government, however, is with the Roman Catholic Church, to which the majority of the citizens belong. This Church, under official favour, has been gradually regaining the power lost at the time of Republican Revolution in 1910. With the recovery of power its persecuting tendencies have again showed themselves. […] During the year under review, Snr. Moreira has had two interviews with the President of the Republic, assuring him of the loyalty of the Protestant Evangelical community. These interviews were most cordial and the President assured him that the liberties of Protestants would be respected.»[165]

No ano seguinte, o superintendente escrevia para Londres:

«[…] an insidious propaganda is carried on by unofficial elements interested in presenting the Evangelical faith as a denationalizing force closely allied with Communism. The results of this movement have not, so far, been serious. They have been limited to isolated acts of fanaticism in the Provinces which have been repressed by the Central Government.»[166]

No início de 1937, considerado o ano do centenário da presença protestante em Portugal, o Rev. Eduardo Moreira (presidente da Aliança Evangélica) endereçou ao presidente do conselho, Oliveira Salazar, um texto em que afirmava tanto essa presença evangélica centenária quanto a sua fidelidade à «ordem estabelecida»; na sua resposta, Salazar prometeu aos protestantes o cumprimento da «total protecção garantida pela Constituição e pela lei da República»[167]. Estas garantias eram extensíveis à Sociedade Bíblica e assim foram entendidas no relatório em que foram transcritas. Apesar dos abusos já referidos e que localmente continuaram a ocorrer, estas mútuas

[165] *Relatório 1936*, pp. 37-38. Segundo Moreira, no seu opúsculo *Relação da Religião com a Política* (1975), pp. 4-5, o contacto com Carmona foi-lhe assegurado pelo seu amigo comandante Jaime Atias, membro da comunidade judaica e secretário da Presidência da República.
[166] *Relatório 1937*, pp. 36-37.
[167] *Relatório 1938*, p. 33.

declarações estabeleceram os contornos da situação em que Sociedade operou em Portugal durante a II República.

Em 1950, Paul Vallon dizia: «We may well take occasion to testify our gratitude to God for the liberty we enjoy in Portugal»[168]. No entanto, ainda em 1956, o mesmo gerente da agência recorreu ao embaixador britânico para lhe pedir os seus bons préstimos junto do governo português, dado que dois colportores haviam sido indevidamente proibidos de vender em feiras, mesmo detendo autorizações para o efeito do 4.º Bairro Fiscal de Lisboa[169].

Entretanto, os anos 30 trouxeram também mudanças internas na Sociedade. Em 1935, por motivos de saúde, Robert Moreton (f. 1936) teve de deixar o cargo que ocupava à frente da sub-agência da Sociedade em Lisboa. Na superintendência (como o cargo era então designado), sucedeu-lhe o *young business man of Lisbon*, Guido Valdemar de Oliveira; mas este apenas ocupou o cargo durante seis meses, abandonando-o também por problemas de saúde. Coube a Paul E. Vallon, até então à frente da Action Biblique, ficar responsável pela Sociedade em Portugal[170]. Vallon, que tinha a experiência da colportagem, iniciou as suas novas funções fazendo um périplo pelo País, visitando as igrejas evangélicas e fazendo as famosas *lantern lectures* (iniciadas por Moreton) em várias localidades; visitou ainda a Madeira e os Açores, onde o trabalho sistemático de colportagem fôra retomado nos últimos anos.

Os anos da Segunda Guerra Mundial, apesar, por exemplo, das dificuldades sentidas no fornecimento de papel, não afectaram as vendas de Bíblias, Testamentos e porções, que atingiram 124,979 exemplares em 1941, os 137,720 em 1942, os 132,000 em 1943 e os 167,000 em 1944. Os refugiados entretanto chegados a Portugal contribuíram para este crescimento das vendas, sobretudo no depósito de Lisboa.

Nos primeiros anos do pós-guerra, o relatório de 1947 afirmava mesmo que «Portugal is assuredly now the country in Europe in which the Holy Scriptures

---

[168] *Relatório 1950,* p. 22.
[169] S.B.P., carta de Agosto de 1956, no dossier *Funcionários – Correspondência.*
[170] *Relatório 1936,* pp. 38-39.

are being most liberally distributed» (p. 21). Já no início da década de 50, as vendas no depósito eram cerca de 35 mil, as por colportagem 86 mil e as ofertas e vendas a sociedades cerca de 5 mil[171]. Em meados dos anos 50, as vendas gerais subiram para mais de 200,000 exemplares, número de que estavam próximas cerca de dez anos mais tarde: em 1956 foram vendidos 211,497 exemplares de Bíblias, Testamentos e porções e em 1965 venderam-se 240,199[172].

O declínio da importância dos colportores nestas vendas era já patente no fim dessa década: em 1958, por exemplo, dos 211,440 exemplares vendidos, só 98,415 haviam chegado aos compradores pela colportagem. O depósito era agora o maior veículo de vendas e, dada a necessidade de maiores acomodações, mudou-se em 1959 para o n.º 1-B da rua Passos Manuel[173]. Mas, como prova da importância que continuava a atribuir aos colportores em Portugal, a Sociedade restabeleceu em 1963 as acções de colportagem nos Açores e na Madeira, interrompidas havia então quase vinte anos. Novas revisões dos textos das versões Figueiredo e Almeida foram preparadas nestes anos, ficando a de Figueiredo pronta em 1963. Embora o número de colportores tenha crescido para nove até 1969, o número de vendas tendeu a estacionar, vindo tal aumento de funcionários a revelar-se uma medida tardia e deslocada[174].

## 6. A transição gradual para uma Sociedade Bíblica nacional e autónoma (dos anos 60 do século XX até à actualidade, passando pela instauração da democracia)

A partir de 1964 – no seguimento da fundação das *United Bible Societies* (UBS) e da crescente importância internacional e financeira da American

[171] *Relatório 1953,* p. 17.

[172] *Relatório 1956,* p. 18, e *Relatório 1965,* p. 150.

[173] *Relatório 1957/1958,* p. 27, e *Relatório 1959*, p. 19. Em 1987, houve a mudança para as actuais instalações, no n.º 4-B da rua José Estêvão, onde mais recentemente está aberta ao público a *Loja da Bíblia.*

[174] *American Bible Society: One Hundred and Fifty-Fourth Annual Report for the calendar year 1969* (Nova Iorque: A.B.S.), p. 118. Este ano venderam-se 219,112 exemplares das Escrituras. O trabalho em Portugal era já então considerado implantado e a distribuição comercial de livros suficientemente moderna para a agência portuguesa passar a receber menos recursos, necessários noutras partes do mundo; o fim da colportagem era uma questão de tempo.

Bible Society (ABS, sociedade bíblica dos Estados Unidos da América) –, a agência de Lisboa tornou-se uma *joint agency* da SBBE e da ABS[175].

Na segunda metade da década de 60, os responsáveis das UBS tinham já o propósito de transformar a agência portuguesa numa sociedade bíblica nacional, autónoma e plenamente portuguesa. Para tanto, a agência viria a transformar-se, em 1969, em membro associado das UBS. Assim, em Janeiro de 1969, no seguimento de problemas de saúde de Vallon (que vinha pedindo a reforma), o pastor Augusto Almeida Esperança assumiu o cargo de gerente da agência. A sua entrada foi marcada por uma tríplice missão, delineada pelas próprias UBS: preparar a agência para a era pós-colportagem, transformá-la definitivamente em Sociedade Bíblica de Portugal (como membro de pleno direito das UBS) e levar a cabo uma nova tradução de raiz de todo o texto bíblico em língua portuguesa, que suplantasse as velhas versões Almeida e Figueiredo.

A nova tradução foi feita, desde 1972, por um grupo de especialistas portugueses, a partir dos originais hebraicos e gregos, ficando o Novo Testamento pronto em 1978 (edição *Boa Nova*) e o Antigo Testamento em 1989. Esta nova versão é agora editada pela SBP a par da "clássica" Almeida (Figueiredo teve a última edição em 1965).

Foi neste contexto que o pastor Esperança teve de aplicar os cortes orçamentais severos decididos pelas UBS em 1971 e que levaram ao fim imediato da colportagem[176]. A partir de 1972, o pastor Esperança iniciou diligências tendentes à elaboração de estatutos próprios da futura sociedade bíblica portuguesa, mas a incerteza criada pelo processo revolucionário três anos depois travou essa evolução[177]. Só a 6 de Outubro de 1988 os estatutos

---

[175] A National Bible Society of Scotland continuava associada à agência portuguesa, pertencendo-lhe três dos nove colportores de 1969 (Carta de P. Vallon ao Rev. Bernard J. Tidball, 15.11.1968).

[176] Carta do Rev. Sverre Smaadahl ao pastor A. Esperança, 3.11.1971. Os colportores foram dispensados a partir de Janeiro de 1972, mostrando-se resignados ao que perceberam ser uma decisão externa.

[177] *Sociedade Bíblica – Projecto de Estatutos,* 16.03.1972, assinado pelo pastor Esperança e enviado a Dr. José Dias Bravo, Dr. Pedro D. dos Santos, José Teixeira Leite (Lourenço Marques), pastor Aníbal Machado (Luanda), pastor José Pessoa, Dr. Eurico Mendes, Rev. Dr. João Soares de Carvalho e Dr. Leopoldo de Figueiredo.

foram submetidos às autoridades competentes, sendo a Sociedade Bíblica de Portugal (SBP) oficialmente constituída no início de 1989 como associação[178]. Passaram a integrá-la associados pertencentes às igrejas evangélicas portuguesas, que constituem a assembleia-geral; esta escolhe a direcção, que nomeia o secretário-geral (cargo executivo que sucedeu aos agentes existentes desde 1864). Mais tarde, em 2000, a SBP tornou-se enfim membro de pleno direito das UBS.

A 24 de Abril de 1989, a comissão instaladora (Augusto Esperança, José Dias Bravo e João Soares de Carvalho) convocou a primeira assembleia-geral. Em Outubro de 1996, a SBP foi reconhecida como instituição de utilidade pública, mais propriamente como «Associação Religiosa para a Divulgação da Bíblia, interconfessional e sem fins lucrativos»179. Em 1997, a reforma do pastor Esperança conduziu à escolha de um novo secretário-geral, assumindo essas funções até hoje o Dr. Timóteo Cavaco.

Sete anos depois, por altura do bicentenário das sociedades bíblicas (e da SBBE) – ano também do 140.º aniversário do estabelecimento da agência portuguesa –, a SBP estava em plena actividade, no início do terceiro século da sua presença em Portugal ao serviço da Escritura Sagrada.

---

[178] Cf. *Diário da República,* III série, n.º 65, 18.03.1989, p. 5054, com escritura de 18.01.1989 do 1.º cartório notarial de Lisboa, fl. 84 a 85 do livro de notas para escrituras diversas n.º 35-G.

[179] Registo no Ministério da Justiça n.º 196, pessoa colectiva n.º 502 120 657). Cf. *Diário da República* n.º 253 de 31.10.1996.

# CAPÍTULO II
# O Protestantismo em Portugal – uma visão global [180]

## I. O contexto histórico do Protestantismo: avanços e recuos do paradigma da uniformidade na sociedade portuguesa

O meu ponto de partida no estudo dos grupos e Igrejas protestantes em Portugal é que este não pode ser um objecto de estudo isolado. Tributários ainda do tom monográfico dos primeiros trabalhos historiográficos feitos sobre as diversas identidades protestantes, há uma tendência para os estudiosos do Protestantismo isolarem o seu objecto de uma realidade mais ampla, sem a qual ele não pode ser plenamente compreendido.

De facto, o aparecimento e desenvolvimento do Protestantismo em Portugal é parte de uma problemática mais geral: a da *lenta desagregação do paradigma da uniformidade confessional* na sociedade portuguesa e cujas origens podemos fazer remontar ao fim do século XVIII. Essa desagregação, no meu entender, decorreu do fortalecimento do Estado ao longo da época moderna e da modificação que esse factor introduziu na relação entre a Igreja e a Coroa. Se a construção do paradigma da uniformidade confessional foi necessária para o fortalecimento do Estado desde a baixa Idade Média, o Estado "absoluto" do fim de Setecentos estava já menos dependente da eficácia prática desse paradigma para a manutenção da sua autoridade. Isto torna-se patente no modo como a Maçonaria foi tolerada em Portugal na segunda metade do século XVIII: a margem de manobra dada a esta rede

---

[180] Publicado em *Lusitania Sacra,* 2.ª série, tomo XII (2000), pp. 37-64 e *Anales de Historia Contemporánea* (Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de América, Universidad de Murcia), n.º17 (2001), pp. 53-76 com o título *O Protestantismo em Portugal (séculos XIX e XX): linhas de força da sua história e historiografia.* Este artigo, que foi uma conferência apresentada ao I Congresso de História do Protestantismo em Espanha e Portugal (Madrid, Março de 2000), foi dedicado ao meu amigo Pastor Ernesto Ferreira.

semi secreta não enquadrada pela hierarquia clerical não era claramente percepcionada pela elite dirigente como uma ameaça ao Estado. Aliás, uma parte dessa elite pertencia às lojas maçónicas[181].

Quando as guerras da Revolução e do Império vieram desmoronar a autoridade dos Estados monárquicos da Península, a sua reconstrução após 1815 fez-se de uma forma que não podia já voltar a ser uma simples reedição de um Estado "absoluto" mais ou menos assente no anterior paradigma da uniformidade confessional. Isso já não funcionava. O "liberalismo" foi assim um reajustamento do modelo de Estado a uma pluralidade emergente entre as elites. Mas tal reajustamento não se fez sem um complicado processo que, finalmente, teve de ser resolvido com uma guerra civil (1832-1834). Foi esse reajustamento "liberal" do Estado que permitiu que a vivência da fé cristã pudesse dar alguns passos no sentido da sua desclericalização – ou secularização –, vindo o Protestantismo a tornar-se numa das faces desse fenómeno de diferenciação vivencial por que passou a sociedade portuguesa no século XIX.

O Protestantismo, aproveitando a maior tolerância existente desde 1834, começou a implantar-se. Os primeiros historiadores protestantes portugueses quando tiveram de explicar por que razão, no entanto, o Protestantismo não cresceu substancialmente depois disso, tenderam a refugiar-se na historiografia corrente sobre o século XIX em Portugal. Aí encontravam uma legitimação para a ideia de que o Estado "liberal" fora profundamente clerical e intolerante em matéria religiosa e que isso impedira a livre adesão aos novos grupos e Igrejas protestantes. A confessionalidade do Estado, reconhecida em todas as Constituições portuguesas do século XIX, parecia ajudar a esse entendimento do passado. Mas a história é mais complicada que isto.

De modo nenhum se pode hoje aceitar que o "liberalismo" português do século XIX tivesse implantado um regime clerical e muito menos que os protestantes fossem vítimas de uma perseguição sistemática. Toda essa

---

[181] Cf. Luís Aguiar Santos, «A Transformação do Campo Religioso Português», *História Religiosa de Portugal,* vol. 3, Lisboa: Círculo de Leitores, 2002 (pp. 419-491), em particular a secção «A secularização das elites e seus efeitos» (pp. 419-437). A análise histórica inerente a esta conferência baseia-se naquela que delineei nesta secção aqui referida.

visão do passado se baseia nas *boutades* que articulavam o discurso político do radicalismo republicano do fim do século XIX e que, décadas depois, a historiografia ligada à oposição ao regime de Salazar acriticamente repetiu. A ideia de que a história contemporânea portuguesa era um combate mortal entre, por um lado, um País "reaccionário", autoritário e clerical e, por outro lado, um País "progressivo", democrático e laico era um arranjo ideológico a que algumas gerações puderam aplicar, um tanto pragmaticamente, o dito *se non è vero è bene trovatto*. A partir desta compreensão maniqueísta da realidade construiu-se um "cânone" historiográfico de acordo com o qual a Monarquia constitucional do século XIX fora um regime essencialmente controlado pelos "reaccionários" e que o Republicanismo e a I República, entre 1910 e 1926, fora uma tentativa falhada dos "progressistas" controlarem o País. E, de acordo com esta visão, o advento do autoritarismo e de Salazar a partir de 1926 fora simplesmente um regresso da hegemonia dos "reaccionários". O facto de Salazar haver sido um militante católico parecia ser indício tão obvio do clericalismo do seu regime como a confessionalidade *de jure* do Estado indício do clericalismo da Monarquia constitucional.

Este "cânone" historiográfico consolidou-se quando, por efeito de *ricochete*, surgiu uma historiografia que se assumia como "católica" e "reaccionária" e que era o simétrico reverso das verdades da historiografia radical e laicista[182]. Ambas contavam basicamente a mesma história mas onde uma colocava os "bons" a outra colocava os "maus" e o que uma assinalava como vitórias a outra assinalava como derrotas. Se o golpe de Estado da "Vilafrancada" em 1823, que afastou do poder os jacobinos, era visto como uma vitória dos "reaccionários" e "ultramontanos", então aqueles que gostavam destes rótulos não deixavam de reclamar a "Vilafrancada" como sua. Não admira muito que esta visão maniqueísta do passado teimasse em perdurar. Poucos a contestavam.

---

[182] Refiro-me ao historicismo "tradicionalista" montado pelos teóricos do Integralismo Lusitano no início do século XX, sobretudo António Sardinha. Historiadores como João Ameal ou Alfredo Pimenta apenas desenvolveram essa tendência. Era, aliás, relativamente fácil a um homem como António Sardinha, o verdadeiro fundador intelectual daquele historicismo, fazer uma história que fosse o reverso ou o "negativo fotográfico" da historiografia positivista e laicista, uma vez que militara nesse sector e fora um assumido discípulo de Teófilo Braga (cuja influência não só nunca renegou como chegou a considerá-lo um "mestre da contra-revolução").

Mas, poderão perguntar, o que tem tudo isto a ver com o que nos traz aqui, a história e a historiografia do Protestantismo? É que os protestantes portugueses, quando começaram a escrever sobre a sua história, aderiram em geral a esta leitura maniqueísta da história do País. Isso não só era mais confortável como permitia obter respostas para perguntas prementes: porque não cresceu o Protestantismo em Portugal? Porque é o Protestantismo uma minoria tão marginal e com tão pouca visibilidade na nossa sociedade? Resposta: porque temos vivido numa sociedade autoritária e clerical. Diogo Cassels, no seu livro de 1906, *A Reforma em Portugal*, é o primeiro a apontar nessa direcção[183]. E não podemos perder de vista que em 1906 a luta política em Portugal estava num auge de radicalização que torna esta leitura de Cassels tudo menos um acaso. O dr. António Manuel Silva, num estudo que deu à estampa há cinco anos, mostrou até que ponto o discurso dos protestantes da época convergia com o dos republicanos em muitos dos temas predilectos do anticlericalismo literário[184]. Posteriormente, as novas tentativas de compreender o Protestantismo português no seu curso histórico tiveram dificuldade de se desligar desta tendência de interpretação. Em *Vidas Convergentes*, livro publicado em 1958, o Rev. Eduardo Moreira tem o mesmo tom, embora mais matizado[185]. Nos seus escritos, que remontam a 1910, Moreira dá-nos mesmo alguns sinais de desconforto perante uma forma de pensar muito modelada pelo maniqueísmo. Na sua nova síntese publicada em 1985, o Pastor Manuel Pedro Cardoso volta a reforçar a leitura historiográfica dominante, recuando mesmo relativamente ao estilo mais crítico adoptado por Moreira[186].

Aquilo que hoje podemos dizer sobre a experiência política do "liberalismo" em Portugal é que a confessionalidade *de jure* do Estado entre 1834 e 1910 esteve longe de significar qualquer controle do clero católico sobre a

---

[183] Diogo Cassels, *A Reforma em Portugal*, Porto: Tipografia Viúva de José da Silva Mendonça, 1906.

[184] António Manuel S. P. Silva, «A Igreja Lusitana e o republicanismo (1880-1910): convergências e expectativas do discurso ideológico» in *A vida da República Portuguesa, 1890-1990 (Actas do congresso),* pp. 739-756. Lisboa: Cooperativa de Estudos e Documentação, 1995.

[185] Eduardo Henriques Moreira, *Vidas Convergentes: história breve dos movimentos de reforma cristã em Portugal a partir do século XVIII,* Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958.

[186] Manuel Pedro Cardoso, *História do Protestantismo em Portugal*, Figueira da Foz: Centro Ecuménico Reconciliação, 1985.

liberdade de consciência, imprensa ou associação que fosse directamente concorrente da sua influência religiosa. Sob a Monarquia constitucional, a Igreja Católica foi amputada do clero regular e os seus ministros seculares foram tornados funcionários públicos de um departamento do Ministério da Justiça chamado "Igreja". O Estado mantinha-se vagamente confessional mas de uma forma em que isso significava essencialmente uma ligação entre o protocolo estatal e a liturgia eclesial. Os párocos eram pagos, mais do que para rezar missas, para manterem os registos paroquiais, e os bispos para coordenarem essas zonas administrativas chamadas "dioceses". Durante todo esse período a pretensão dos bispos portugueses se reunirem entre si noutro local que não fosse a Câmara dos Pares foi liminarmente proibido por todos os governos e visto por quase todos os políticos como uma ameaça ao Estado. As tentativas das organizações católicas internacionais terem alguma influência no País durante a Monarquia constitucional eram prontamente denunciadas e neutralizadas.

Poucos historiadores têm chamado atenção para a semelhança entre a situação legal e prática das ordens religiosas católicas e das congregações protestantes em Portugal no século XIX: ambas na letra da lei eram proibidas, ambas na prática quotidiana foram sendo toleradas, mas não encorajadas. A Monarquia constitucional, longe de ser um regime "de sacristia", limitou e controlou toda a organização da vida religiosa no País – católica, protestante ou *what not*. No entanto, perante os conflitos, o regime respondia em geral com tolerância acrescida. Foi-se desenvolvendo assim, paralelamente à Igreja oficial, tanto um "movimento católico" sintonizado com o Catolicismo internacional como um "sector protestante" com ligações internacionais. Nesta situação, católicos e protestantes ficavam em desvantagem perante outros concorrentes entretanto aparecidos. Estes concorrentes, que os historiadores da religião em geral descartam para outros departamentos da História (a História cultural, a História política), tinham em Portugal o caminho completamente desimpedido para se afirmarem e divulgarem. Doutrinas como o Positivismo e o Hegelianismo ou correntes políticas como o Republicanismo laicista e o Socialismo revolucionário não encontraram qualquer obstáculo para se irem instalando na sociedade através de periódicos, clubes, sindicatos e centros escolares. Uma grande parte das elites do País sob a Monarquia constitucional via estas novas correntes como eminentemente progressivas e benéficas e, no fim do século XIX, a mistura de Positivismo e Republicanismo laicista era

numericamente a segunda maior "confissão" do País.

Os autores protestantes, identificando o Catolicismo como o seu adversário, raramente viram nestas doutrinas e correntes seculares um poderoso concorrente que ocupou em Portugal quase todo o campo da "dissidência" identitária (religiosa, cultural, política) e que deixou ao Protestantismo uma curtíssima margem de crescimento. Não é muito clara a consciência de que o Cristianismo reformado português, tanto quanto o Catolicismo, enfrentou nos séculos XIX e XX a concorrência do apelo messiânico e soteriológico do Positivismo e do Marxismo ou das expressões mais políticas, como o Republicanismo laicista e nacionalista, o Anarquismo, as diferentes variantes do Socialismo, incluindo o Comunismo, ou as diversas formas de Autoritarismo hierárquico e nacionalista, incluindo o Fascismo. O Protestantismo não enfrentava só o Catolicismo, enfrentava uma sociedade onde pululavam já diferentes "sistemas de crença" que, mesmo não se reclamando religiosos, funcionavam como substituição da adesão às crenças e símbolos cristãos. Mas, ao contrário do Catolicismo, que já estava implantado na sociedade, o Protestantismo – em vias de implantação – viu a sua expansão particularmente dificultada. Esta desvantagem, mais que qualquer outra coisa, mais que a sua fraqueza interna, parece-me ser a principal causa do carácter muito minoritário do Protestantismo português.

Outro factor que tem, na minha opinião, distorcido a nossa visão do passado é vermos mal as causas que conduziram a sociedade portuguesa, depois de um século de "liberalismo", a regressar a um paradigma de uniformidade. Este regresso do paradigma da uniformidade *não foi uma restauração*. Ao paradigma de uniformidade confessional do "Antigo Regime" sucedeu um paradigma de uniformidade ideológica do Estado autoritário. Mas as raízes do modelo autoritário do Estado não podem ser encontradas a partir da tal visão maniqueísta de clericalismo autoritário v. laicismo democrático. Isto porque as correntes seculares e políticas antes referidas não eram menos marcadas que o Catolicismo por uma concepção unitária, solidária, uniforme da sociedade. O Republicanismo português foi em grande medida uma utopia de uniformidade, voluntária, claro, mas que perante as dificuldades não desdenhou torná-la obrigatória com o apoio da coerção e da autoridade do Estado. O Republicanismo forneceu mesmo ao regime de Salazar a grande maioria do seu pessoal político, o que mostra

que o autoritarismo que se instalou a partir de 1933 era um equilíbrio de muitas coisas[187]. É que, apesar do regime concordatário de 1940 entre o Estado e a Igreja Católica, o que ocorreu em Portugal não foi a restauração da confessionalidade católica do Estado. A separação de 1911 manteve-se e o Estado tentou simplesmente encontrar uma relação com a Igreja maioritária que não passasse pela confrontação da I República. Ambas as partes fizeram concessões. A Igreja Católica pôde organizar-se com maior autonomia mas estava-lhe vedada a interferência na arena "política": quando havia confusões nesse aspecto, o Estado mostrava quem "mandava". Um dos maiores problemas do regime autoritário, além da guerra ultramarina (1961-1974), foi quando um número crescente de católicos começou a achar que a sua condição religiosa os impedia de continuar a aceitar o "Tratado de Tordesilhas" entre "religião" e "política"[188].

## 2. Da tolerância de facto à tolerância de jure

As condições que o Protestantismo enfrentou para se implantar e desenvolver em Portugal podem ser caracterizadas, no geral, como de tolerância a partir da consolidação da Monarquia constitucional em 1851[189]. Esta tolerância diz respeito ao modo como o ordenamento jurídico era interpretado pelas autoridades judiciais e ao modo como se comportavam as restantes

---

[187] A maioria esmagadora dos membros das estruturas locais fundadoras da União Nacional, em 1930, dizia-se "republicana". Ver António Costa Pinto, «As elites políticas e a consolidação do salazarismo: o Nacional Sindicalismo e a União Nacional», *Análise Social,* 1992, n.º 116-117, pp. 575-613.

[188] Que esta perspectiva fora interiorizada pela hierarquia está patente na reacção do cardeal Cerejeira ao abaixo-assinado de 13.04.1967 de 547 católicos contra o encerramento pelas autoridades civis da cooperativa Pragma, criticando o envolvimento naquela sobretudo de dirigentes da Acção Católica (como Sidónio Paes, da J.U.C.), dizendo que a A.C.P. se deveria manter "pura" de compromissos ou tomadas de posição "políticas" (cf. Joana Lopes, *Entre as Brumas da Memória: Os Católicos Portugueses e a Ditadura*, Porto: Âmbar, 2007, p. 71).

[189] A primeira metade do século XIX, dada a turbulência política que a caracterizou, não criou condições suficientes de confiança para o início das actividades de proselitismo protestante. A tentativa evangelizadora de Kalley na ilha da Madeira entre 1838 e 1846, que resultou numa perseguição, mostra bem que o ambiente político ainda não era propício a uma prática de tolerância. Mas, mesmo então, não existia uma perseguição sistemática: Kalley foi tolerado durante alguns anos e a sua intransigência ajudou a acirrar os ânimos num clima em que maior prudência da sua parte poderia ter conduzido a sua actividade a outro desfecho; na mesma época, aliás, existia já em Lisboa (desde 1839) uma congregação episcopaliana perfeitamente tolerada.

autoridades do Estado. Mas essa tolerância não era tão fácil em certos ambientes sociais e geográficos onde os protestantes tinham de inserir-se e onde enfrentaram algumas vezes fortes pressões de hostilidade.

Assim, a partir de 1851, não sendo legal nem o proselitismo nem a constituição de grupos religiosos e Igrejas, existia no entanto um conjunto de direitos que permitiam aos protestantes portugueses defender-se nos tribunais e ir forçando o Estado a criar uma prática de tolerância *de facto*. Apesar da Carta Constitucional de 1826 considerar qualquer súbdito português membro da Igreja Católica Romana, a mesma Carta garantia a inviolabilidade da liberdade de consciência, pelo que ninguém podia ser perseguido por ser ou se declarar protestante. O proselitismo era proibido mas a liberdade de imprensa era um direito constitucional e os protestantes puderam usá-lo com os mesmos fins. Enfim, a liberdade de associação garantida pelo Código Civil de 1867 permitiu que os protestantes constituíssem as suas congregações e mesmo que fosse fundada em 1878 a primeira Igreja protestante[190], apesar dessas realidades não se enquadrarem bem no que era previsto na letra e no espírito da lei.

A tolerância religiosa tornou-se, sob a Monarquia constitucional, mais resultado de uma jurisprudência que foi saindo dos tribunais do que consequência de qualquer modificação legislativa substancial. As tentativas feitas por algumas pessoas do clero católico, e não só, de criar complicações aos protestantes não obtiveram qualquer cobertura dos tribunais. Foram efectuadas muito poucas prisões, sobretudo na década de 1860, mas os tribunais adoptaram por norma uma interpretação das leis em vigor que conduzia a absolvições e dava as acusações como não provadas. Estas sentenças eram importantes porque criavam um precedente e davam aos protestantes margem de manobra para se defenderem. E a predisposição do regime para a tolerância ficou patente na lei de 1878 que instituía o registo civil de nascimentos, casamentos e óbitos para súbditos portugueses que não fossem católicos romanos. Era um reconhecimento evidente, da parte da ordem jurídica vigente, da liberdade de ter e viver outra identidade religiosa que não a da Igreja estabelecida.

---

[190] A Igreja Episcopal Reformada Portuguesa, que passou a designar-se Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica em 1880.

A separação do Estado e da Igreja Católica, decretada em 1911, após a proclamação da República, não modificou muito este estado de coisas. Em princípio, os protestantes podiam agora legalizar os seus grupos e Igrejas e fazer proselitismo de uma forma legal. Mas em termos práticos isso não representou grande modificação no grau de tolerância e no exercício de liberdades. A legalização dos grupos religiosos, embora fosse uma possibilidade, não era automática mas estava dependente de uma decisão das autoridades administrativas. Esta situação, aliás, manter-se-á até 1971, ano em que foi aprovada a primeira lei de liberdade religiosa que instituía, em princípio, uma legalização sem necessidade de autorização administrativa. Noutros campos, nomeadamente na educação, a República trouxe até aos protestantes maiores limitações, uma vez que o ensino religioso – de qualquer confissão – foi banido do País. Esta situação só voltou a "normalizar-se", já nas décadas de vinte e trinta, e de um modo que manteve para os protestantes (mas não para os católicos) estas limitações[191].

O advento do Estado autoritário também não introduziu nenhuma grande modificação no estatuto dos protestantes na sociedade portuguesa. Não se pode dizer que tenha havido qualquer estratégia deliberada de repressão ou limitação das actividades das denominações protestantes durante este longo período. Mesmo aquando de um conflito local de alguma gravidade, como o ocorrido em Folgosinho (Gouveia) em 1940, as autoridades, quanto mais próximas estavam do poder central, mais adoptavam um escrupuloso cumprimento da tolerância prevista nas leis em vigor. Isto não excluía a ocorrência episódica de confrontos locais, normalmente provocados por alguns párocos ou figuras importantes da zona, mas não é possível considerar-se que esses incidentes tivessem a cobertura das autoridades. A única perseguição sistemática que ocorreu em Portugal, depois do caso Kalley, a um grupo cristão não católico foi com as Testemunhas de Jeová a partir da década de sessenta. Ora, mesmo este caso demonstra que a motivação da perseguição não era religiosa mas política. O que então criou problemas às Testemunhas de Jeová não foi a sua existência ou as suas actividades de proselitismo (embora a prática dos contactos porta a porta também fosse mais problemático para as autoridades) mas a sua peculiar atitude perante

[191] As escolas primárias e secundárias católicas eram as únicas que podiam ministrar ensino religioso. Os protestantes só o podiam ministrar em "seminários" para a formação dos seus pastores.

o Estado e o serviço militar. Isto impediu-as de se legalizarem, ao contrário de quase todas as principais denominações protestantes, e conduziu-as a uma situação delicada a partir de 1961, quando se intensificou a mobilização de soldados para o ultramar. Mas um católico ou um maçon que se recusassem a prestar o serviço militar seriam vítimas do mesmo procedimento das autoridades.

A grande alteração no panorama legal português foi a lei de liberdade religiosa de 1971, proposta por iniciativa legislativa do governo de Marcelo Caetano. Embora não chegassem a cumprir-se inteiramente antes de Abril de 1974, os preceitos nela introduzidos permitiram a qualquer grupo de cinco mil cidadãos legalizar um grupo religioso ou uma Igreja, que passava a disfrutar de todas as liberdades e garantias essenciais, incluindo as de reunião para o culto e de proselitismo. Até então, qualquer iniciativa, por limitada que fosse, estava em princípio sujeita a autorizações administrativas (formação de uma congregação, promoção de uma reunião, publicação ou divulgação de material escrito). A importância desta lei não foi tanto a de possibilitar aos grupos religiosos o exercício de novas liberdades mas de retirar ao Estado o poder real que tinha de regular as actividades religiosas com grande arbitrariedade e de forma casuística.

As mudanças políticas ocorridas a partir de 1974, e sobretudo a estabilização política introduzida pela Constituição de 1976 (III República), criaram as condições para a lei de 1971 poder aplicar-se plenamente. Esta nova situação política criou, mesmo para denominações já de há muito legalizadas, um clima claramente mais favorável ao seu crescimento. Denominações como os Baptistas ou os Adventistas duplicaram o número respectivo de congregações nos vinte anos seguintes a 1976. Este facto parece demonstrar que a prática de regulação administrativa do campo religioso, que acompanhou na I e na II Repúblicas (1910-1974) o estabelecimento *de jure* da liberdade de cultos, funcionou como um elemento dissuasor das actividades de evangelização das denominações protestantes. Eu vou mesmo mais longe, dizendo que a tolerância *de jure* da I e II Repúblicas não foi mais favorável aos protestantes que a tolerância *de facto* do período da Monarquia constitucional. Na realidade, ao legalizar *em princípio* a liberdade de cultos, o Estado não abandonou o campo religioso a si mesmo; pelo contrário, passou a acompanhá-lo mais de perto através de uma prática de regulação admi-

nistrativa que estava então a estender-se a todos os aspectos da vida do País. Durante a Monarquia constitucional, o facto do Estado não reconhecer claramente essa liberdade – e das actividades dos protestantes terem de ser consideradas à luz de princípios mais gerais como a liberdade de consciência, de imprensa, de associação, etc. – deixava as minorias mais entregues a si mesmas e a uma regulação dependente do poder judicial e da jurisprudência que, se se tem mantido, poderia até ter sido mais benéfica para o avanço evangelizador das denominações protestantes[192].

Falando noutra linguagem, o estabelecimento de princípios jurídicos de tolerância não garantiu em Portugal, ao longo do século XX, uma "liberdade de mercado" no campo religioso. A prática entre nós de se fazerem leis que depois são "regulamentadas" por outros diplomas legais que os interpretam e guiam a sua aplicação em casos concretos criou um emaranhado jurídico que dava ao Estado a capacidade de *dar com uma mão e tirar com a outra*. Tal como um Estado pode, no âmbito dos princípios, reconhecer a propriedade privada e a livre empresa mas, na prática, criar inúmeros regulamentos limitadores do seu exercício, também no campo religioso só há plena liberdade se às regras abstractas de tolerância corresponder uma prática de não interferência nas acções de cada grupo religioso e na concorrência entre eles. Ora, em Portugal, só a lei de 1971 definiu pela primeira vez uma opção pelo princípio da não interferência e só a cultura política dominante desde 1976 permitiu a sua efectivação.

---

[192] A fórmula "legalizar para controlar" tem sido, aliás, uma das preferidas dos adeptos mais ou menos assumidos da regulação administrativa ("legalizar" aqui significa essencialmente "dotar de uma lei *específica"* e não "liberalizar"). Há uma grande diferença entre um cenário de "regulação" do campo religioso e dos seus conflitos pelo poder judicial e a regulação do mesmo pela intervenção das autoridades administrativas. No primeiro caso, as decisões ocorrem no fim de um processo que admite o princípio do contraditório, do recurso e que pode mesmo ser despoletado pela parte que se crê lesada; além disto, a existência de uma jurisprudência cria uma cultura de ponderação que dá às partes maior margem de defesa. A regulação administrativa, além de ser mais sumária, desenvolve rapidamente a prática de facilitar a sua própria acção através de decretos que, de acordo com as circunstâncias, completam e reorientam a sua competência de intervenção. A regulação pelo poder judicial não requer senão as normas e garantias *universais* do Direito, dispensando diplomas legais específicos (como o da lei de "liberdade religiosa"), que só têm sentido como enquadramento legal de uma acção do Estado enquanto vigilante ou distribuidor de benesses. No caso português, a lei de 1971 veio disciplinar a acção reguladora da Administração mas nunca teria sido necessária se as normas e garantias *universais* do Direito fossem respeitadas do antecedente.

## 3. A dinâmica interna do Protestantismo português[193]

Não cabe aqui fazer uma narrativa, mesmo que sumária, da história das denominações protestantes portuguesas[194]. O que farei é simplesmente a identificação, por afinidade ou proximidade, dos conjuntos de denominações e das suas características gerais. Proponho, assim, os três conjuntos seguintes:

1) *Igrejas "sinodais"* (Presbiterianos, Lusitanos Episcopalistas e Metodistas): são a camada mais antiga do Protestantismo português, instalando-se ao longo da segunda metade do século XIX (mas com origem à volta de 1839); são Igrejas de organização sinodal; vêm a convergir em 1971 no Conselho Português de Igrejas Cristãs (C.O.P.I.C.); estão integradas no Conselho Mundial de Igrejas e no movimento ecuménico.

2) *Denominações "congregacionais"* (Irmãos, Congregacionalistas, Baptistas, Pentecostais): são a camada cronologicamente intermédia do Protestantismo português, instalando-se ao longo da primeira metade do século XX (mas com origem à volta de 1870); são denominações de organização congregacional; vêm a convergir em 1974 na Aliança Evangélica Portuguesa (A.E.P.); estão integradas na Aliança Evangélica Mundial e são refractárias ao movimento ecuménico.

3) *Igrejas e denominações "não ecuménicas"* (Adventistas, Neopentecostais e "novos movimentos cristãos" como Testemunhas de Jeová): são a camada mais recente do Protestantismo português, instalando-se ao longo da segunda metade do século XX (mas com origem à volta de 1904); têm organi-

---

[193] Esta secção também está publicada em *Minorias Étnicas e Religiosas em Portugal: História e Actualidade (Actas do Curso de Inverno de 2002),* Coimbra: I.H.E.S., 2003, pp. 305-312.

[194] Para isso podem consultar-se *supra* os capítulos 7 e 8 deste livro, bem como, para uma apresentação mais desenvolvida, Luís Aguiar Santos, «A Transformação do Campo Religioso Português», *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, pp. 419-491 (sobretudo a secção «A "cissiparidade fragmentária" da minoria protestante», pp. 447-476). Quanto aos livros "clássicos" já citados em notas anteriores, o livro de Diogo Cassels (*A Reforma em Portugal*), que deve hoje ser mais entendido como uma fonte, fica-se evidentemente pelo ano de 1906, enquanto o do Rev. Eduardo Moreira (*Vidas Convergentes*) é apenas um conjunto de quadros mais de estilo literário que historiográfico e que não vai muito mais além em termos cronológicos. O livro do Pastor Manuel Pedro Cardoso é a primeira verdadeira tentativa de síntese narrativa e foi reeditado pelo Seminário Evangélico de Teologia de Lisboa com o título de *Por Vilas e Cidades*.

zação centralizada e muito vocacionada para a evangelização; não cooperam nem em organismos inter-denominacionais nem no movimento ecuménico.

Devo avisar que os períodos de implantação definidos são muito amplos e generalizam demasiado, pretendendo apenas situar o período decisivo de consolidação dos vários conjuntos denominacionais no campo religioso português. Por outro lado, sei que a definição do terceiro conjunto – quer por o considerar "protestante", quer por nele colocar denominações tão diferentes entre si – poderá levantar dúvidas mas trata-se, para já, apenas de uma proposta de "arrumação" que facilite a análise (no ponto 4 *infra* abordarei as outras razões que me levam a incluir aqui este terceiro conjunto).

Para proceder a essa análise vou socorrer-me também da proposta de William Seams Bainbridge quanto à atitude desenvolvida pelas entidades religiosas em relação ao meio sócio-religioso em que se inserem. Bainbridge define, basicamente, dois pólos: um de "alta-tensão" com o meio (recusa dos padrões culturais e religiosos dominantes) e outro de "baixa-tensão" (integração nesses padrões)[195]. Para o caso português, o posicionamento das várias denominações perante a cultura ecuménica – que enforma uma

---

[195] William Seams Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements,* Londres e Nova Iorque: Routledge, 1997, sobretudo pp. 78-83. Além de definir estes dois pólos, baseado em parte nas propostas de H. R. Niebuhr (*The Social Sources of Denominationalism*, 1929), Bainbridge considera que a evolução para uma atitude de "baixa tensão" é condição de crescimento social dos grupos. Isto, apesar de estar em contradição com o que se observa dentro da minoria protestante, pode ser válido para explicar o carácter muito minoritário do Protestantismo português no meio mais abrangente do universo religioso português: as denominações de "alta tensão" terão sempre um limite apertado de crescimento, enquanto as de "baixa tensão" abandonam o crescimento como estratégia cimeira. Deste modo, o Protestantismo poderia mesmo ter universalmente uma "vocação minoritária", a não ser naquelas poucas sociedades onde algumas das suas denominações são herdeiras de condições históricas já remotas ancoradas no equilíbrio político-religioso que se exprimiu no século XVII no enunciado *cujus regio eius religio* (ou seja, nas sociedades onde determinadas denominações protestantes foram politicamente patrocinadas como fontes de uma uniformidade religiosa). Mas o mesmo poderia ser dito do Catolicismo, da Ortodoxia e, portanto, do Cristianismo em geral como religião hegemónica na Europa desde Constantino (e nas Américas e outras zonas colonizadas pelos Europeus). – Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches [and Groups]* (1.ª ed. alemã 1911, Nova Iorque: Harper, 1960), propôs uma problemática que se articula com esta e a antecedeu, distinguindo entre *igreja, seita e mística:* a 1.ª sendo o grupo institucionalizado social e culturalmente conformista e ligado às elites, a 2.ª a separação inconformista ligada a grupos "dominados" e a 3.ª uma realidade de autonomização religiosa do indivíduo, que pode estar ou não presente nas duas primeiras (cf. Bainbridge, pp. 38-42).

atitude que tem a aprovação maioritária – será aqui utilizado como o indicador fundamental para situar os três conjuntos denominacionais relativamente a esses dois pólos. Assim, as *Igrejas "sinodais"* são um conjunto claramente de "baixa-tensão", as *Igrejas e denominações "não ecuménicas"* um conjunto de "alta-tensão" e as *denominações "congregacionais"* um conjunto que tem uma atitude intermédia.

Da observação destes três conjuntos assim dispostos, e da sua confrontação com dados estatísticos relativos ao número de congregações de cada um deles, surgem-nos logo duas constatações importantes:

1.ª) *que as denominações são tanto mais representativas numericamente quanto mais historicamente recentes*.

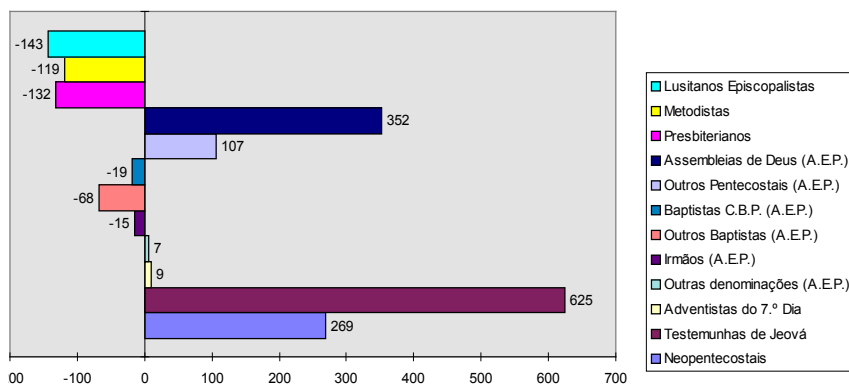
2.ª) *que as denominações estão tanto mais afastadas do movimento ecuménico quanto mais historicamente recentes*.

Tais constatações parecem implicar que a longevidade histórica da implantação das denominações está ligada a uma mudança na sua relação com o meio social e religioso envolvente. Ou seja, quanto mais antiga a presença da denominação no campo religioso, mais esta tende a desenvolver uma relação menos tensa com o meio. Mas esta evolução está também aparentemente ligada a uma perda de ímpeto ou capacidade de crescimento. Isto é, os dados parecem sugerir que só estão em crescimento as denominações com algum grau considerável de tensão com o meio. Um dos problemas que mais me tem feito pensar é saber se as denominações perdem ímpeto de crescimento por mudarem a sua atitude relativamente ao meio ou se é a perda desse ímpeto que as leva a investir mais numa atitude menos tensa.

Mas a diferença de representatividade dos três conjuntos deve-se também a um factor não pouco importante: as diferenças de meios que as várias denominações tiveram ao seu dispor no período decisivo de implantação. Ora, as *Igrejas "sinodais"*, por exemplo, tiveram muito menos ajuda externa que denominações mais recentes; mas também é verdade que abandonaram muito cedo uma atitude evangelizadora aguerrida. A Igreja Adventista, por outro lado, apesar de contar com um sólido apoio externo, tem uma já

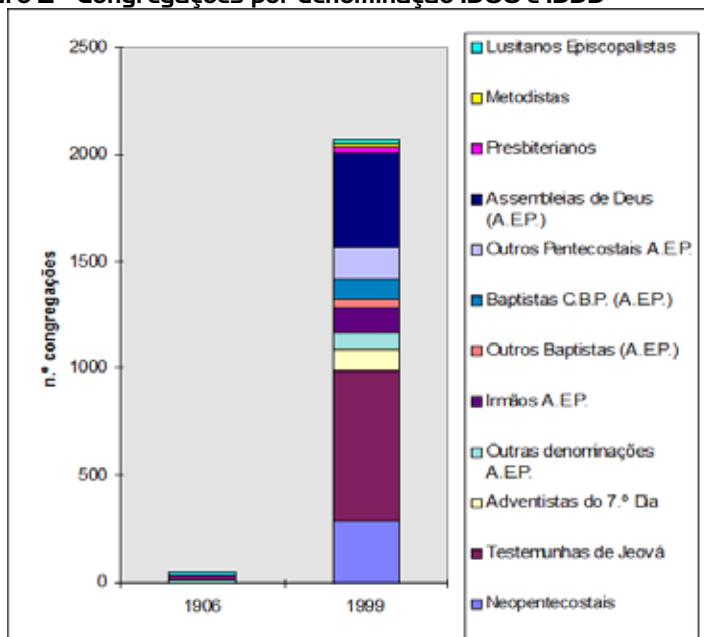
longa presença no campo português (desde 1904) mantendo porém, deliberadamente, uma cultura de evangelização moderadamente aguerrida. As diferenças de tamanho das denominações parecem, assim, radicar tanto em diferenças de meios quanto em diferenças de atitudes.

Os dados disponíveis permitem fazer um exercício comparativo da dinâmica das várias denominações a partir, não do número de fiéis, mas do número de congregações actuais (dados de 1999). Se a este número subtrairmos o número de anos de presença contínua de cada denominação no campo religioso português (até ao ano 2000), obtemos uma interessante definição das dinâmicas internas da minoria protestante em Portugal.

**Quadro I - Dinâmica denominacional**
**(n.º congregações – anos de implantação)**

Fonte: Luís Aguiar Santos, Quadro in História Religiosa de Portugal, vol. 3, p. 494.

O Quadro 1 mostra que, além das Testemunhas de Jeová, os protestantes de sensibilidade pentecostal (Assembleias de Deus, outros pentecostais e neopentecostais) são os que têm tido uma dinâmica mais acentuada de

crescimento.[196] O quadro confirma igualmente que as denominações mais antigas, sobretudo as *Igrejas "sinodais"* mas também já os Baptistas, os Irmãos e os Congregacionalistas, estão em declínio relativamente às denominações mais dinâmicas. Isto não quer dizer que estejam em declínio em termos absolutos; de facto, ao longo dos dois últimos séculos, todas as denominações cresceram. O declínio aqui é relativo à própria dinâmica de conjunto da minoria protestante. Esse crescimento, em número de denominações, pode ser observado no quadro seguinte.

**Quadro 2 - Congregações por denominação 1906 e 1999**

Fonte: Luís Aguiar Santos, Quadro in *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, p. 494.

---

[196] Nos Quadro 1 e 2 não é incluído o número de congregações da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias porque esta não os forneceu; essa Igreja está no entanto estabelecida em Portugal e eu incluí-la-ia, evidentemente, no terceiro conjunto denominacional aqui definido (*Igrejas e denominações "não ecuménicas"*). Quanto à categoria definida nos dois quadros como "Neopentecostais", ela inclui tanto aqueles que considero propriamente neopentecostais (Igreja Maná e I.U.R.D.) como grupos de tipo pentecostal que não pertencem à A.E.P. (Congregação Cristã em Portugal e Igreja Evangélica Maranata). Na categoria "Outras denominações da A.E.P." estão incluídos: Igreja do Nazareno, Congregacionalistas, Acção Bíblica, Exército de Salvação, Igreja Evangélica Luterana, Igreja Cristã Presbiteriana e T.E.A.M.

O Quadro 2 mostra que todos crescem mas uns crescem mais que outros. Assim, se a Igreja Metodista tinha dez congregações em 1906 e quinze em 1999, é evidente que cresceu em termos absolutos; mas também é evidente que o seu peso dentro da minoria protestante declinou substancialmente do princípio para o fim do século. Numa minoria plural em crescimento, cada uma das denominações está na situação de Alice e da Rainha Vermelha em *Through the Looking Glass*: para ficar no mesmo lugar relativo, tem de correr cada vez mais depressa.

O crescimento da minoria protestante deveu-se tanto ao acompanhamento da tendência demográfica geral da sociedade (factor predominante sobretudo nas *Igrejas "sinodais"*) como ao esforço evangelizador (factor importante nas *denominações "congregacionais"* e predominante nas *Igrejas e denominações "não ecuménicas"*). Estes diferentes ritmos, como já observei, devem-se à diferente intensidade de investimento das várias denominações numa cultura evangelizadora, missionária, aparentemente potenciada por uma atitude de alguma tensão com o meio sócio-religioso envolvente. Voltando ao Quadro 1, interessa observar aí as diferenças de dinâmica entre as denominações da A.E.P.: há uma distinção clara entre, por um lado, o crescimento relativo dos pentecostais e, por outro lado, a estagnação relativa das outras denominações. Os pentecostais (Assembleias de Deus e outros) são também uma denominação historicamente mais recente que as outras mais "arrefecidas" (Baptistas, Irmãos, Congregacionalistas), o que confirma dentro da própria A.E.P. alguma validade ao pressuposto de que a longevidade histórica diminui a tensão com o meio e o vigor evangelizador. Se levarmos em consideração a relação antes estabelecida entre dinâmica evangelizadora e grau de tensão com o meio, esta diferença dentro da A.E.P. pode sugerir que este conjunto denominacional tem no seu seio, pelo menos de forma latente, uma atracção simultânea e contraditória pelos pólos de "alta" e "baixa-tensão". E esta sugestão dos dados poderia, de certa forma, explicar a atitude da A.E.P. perante a cultura religiosa ecuménica: a de uma tímida e cautelosa participação, que já não recusa encontros "inter-confessionais" mas mantém uma atitude de claras reservas.

A dinâmica plural da minoria protestante está também relacionada com as diferentes sensibilidades ou "culturas" religiosas que ela veicula. Assim, as *Igrejas "sinodais"* representaram desde o século XIX uma sensibilidade

muito organizada em torno da Palavra, falada (prédica), escrita (leitura da Bíblia) e cantada (hinódia) – que também era o essencial da sensibilidade das correntes congregacionais como Baptistas e Irmãos e, mais tarde, dos Adventistas[197]. Esta sensibilidade estava sobretudo vocacionada para um universo de letrados, o que ajuda a explicar por que razão esta forma de Protestantismo estava particularmente em concorrência com outros "sistemas de crença" que disputavam no século XIX e no princípio do século XX a atenção e a adesão dos indivíduos letrados. Em grande medida, esta "desvantagem" mantém-se até hoje porque esse tipo de sensibilidade religiosa não está muito de acordo com os padrões culturais dominantes nos nossos dias; há hoje mais letrados mas de modo nenhum se pode dizer que vivamos numa "cultura letrada" no sentido estricto do termo. As mensagens, incluindo as religiosas, chegam melhor ao maior número de pessoas por outros meios. O que fez a diferença de tamanho entre as denominações episcopalista, presbiteriana e metodista, por um lado, e os Irmãos e os Baptistas, por outro, foi a diferença de atitudes e os meios à sua disposição. Irmãos e Baptistas mantiveram durante mais tempo uma atitude evangelizadora aguerrida que era parte da sua própria sensibilidade religiosa, enquanto Episcopalistas, Presbiterianos e Metodistas se orientaram – talvez a partir da sua segunda geração no início do século XX – para a manutenção e gestão das redes já constituídas no antecedente. No caso dos Presbiterianos e sobretudo dos Baptistas, o pós-guerra, a partir de 1945, trouxe apoios externos importantes mas que encontraram entre os Baptistas uma sensibilidade e uma organização mais capaz de os levar a uma maior expansão da sua rede de congregações. Isto também se passou assim com os Adventistas.

Os Pentecostais trouxeram outra sensibilidade religiosa, na qual julgo radicar a causa da sua capacidade de expansão, ainda hoje visível. As dificuldades inerentes à "cultura" religiosa centrada na Palavra é por eles ultrapassada, não tanto substituindo-a mas complementando-a com o teor carismático da sua vivência do Cristianismo. Isto tem vantagens porque permite captar a atenção e a adesão de parte da grande maioria de pessoas pouco influenciada por uma "cultura letrada", além de que os Pentecostais reavivaram a atitude evangelizadora aguerrida antes representada por Irmãos e Baptistas. Tanto

---

[197] As grandes diferenças entre todas estas denominações são doutrinais e não tanto de sensibilidade religiosa.

as Assembleias de Deus como outros grupos pentecostais conseguiram, em poucas décadas, transformar esta sensibilidade na de maior expressão numérica dentro do Protestantismo. A segunda "geração" representada pelos Neopentecostais, embora partilhe esta cultura dos "carismas" (com a glossolália e as curas divinas), já representa outra sensibilidade. Com a sua "teologia da prosperidade" e a sua "cultura" de exorcismo dos males físicos ou psíquicos, os Neopentecostais fizeram um género de adaptação do Pentecostalismo às concepções religiosas de um grande número de crentes católicos. A atenção por eles dada a uma sacramentalidade de substituição, cheia de actos rituais e simbólicos, tornou-se uma linguagem facilmente perceptível para um grande número de pessoas, como provam o crescimento nas duas últimas décadas de grupos como a Igreja Maná e a Igreja Universal do Reino de Deus.

Quanto ao verdadeiro fenómeno de crescimento que são as Testemunhas de Jeová, o seu sucesso parece dever-se sobretudo à forma original como mobilizam a maior parte dos crentes para as actividades de proselitismo. Esta estratégia rompe com uma das maiores dificuldades dos grupos protestantes actuais: a de fazer a mensagem chegar aos adeptos potenciais. Com o seu esforço permanente e intensivo de "colportagem porta-a-porta", as Testemunhas de Jeová chegam sem dúvida a uma parte significativa das pessoas que, à partida, têm algum tipo de predisposição para acolher a sua mensagem. Esta dinâmica missionária excepcional, mais do que qualquer carácter particularmente apelativo da sensibilidade religiosa do grupo, explica a sua transformação na maior minoria religiosa individual do País há cerca de três décadas.

A pluralidade da minoria protestante não se faz só, portanto, de diversas denominações autónomas umas relativamente às outras ou de diferentes dinâmicas de crescimento. Ela faz-se também de diferentes sensibilidades ou "culturas" religiosas, o que leva mesmo alguns a questionar-se sobre a sua viabilidade enquanto suposto objecto de estudo coerente.

## 4. Considerações finais sobre o "Protestantismo português" como objecto de estudo

Como o Quadro 2 demonstra, a dinâmica da minoria protestante portu-

guesa ao longo do século XX conduziu-a a um crescimento substancial. Os três conjuntos denominacionais aqui definidos somam mais de duas mil congregações em todo o território nacional, isto é, nos dezoito distritos do continente e nas duas regiões insulares autónomas. Mas é rigoroso olhar para este número como se ele fosse expressão de uma realidade coerente? Num documento recente, a A.E.P. contabilizava em cerca de 250 mil os "evangélicos" portugueses[198]; mas como se chega a este número? Sabemos que a estatística dos fiéis é muito difícil em quase todas as denominações, razão pela qual eu próprio tenho antes preferido trabalhar com o número de congregações. Mas se aceitarmos a sugestão de Gerald Carl Ericson de que as congregações protestantes em Portugal andam à volta de 50 membros[199], as 2.067 congregações que contabilizo para 1999 representariam cerca de 103.350 pessoas – um número menos optimista e que inclui, além das denominações da A.E.P., as do C.O.P.I.C. e sobretudo as do terceiro conjunto denominacional aqui definido (onde a parte de leão vai para as Testemunhas de Jeová, com as suas 700 congregações actuais). Esta média definida por Ericson fica um pouco aquém daquela que se obtém a partir dos dados das denominações que têm as suas estatísticas mais organizadas; mas mesmo se corrigida com a adopção de uma média, provavelmente muito optimista, de 70 membros por congregação, o total obtido, de cerca de 145 mil fiéis, continua bem menor que o número avançado pela A.E.P.[200]. O quarto de milhão de "evangélicos" é um número

---

[198] *Panorâmica da Aliança Evangélica Portuguesa* (Lisboa, Dezembro 1995); este documento diz explicitamente que a A.E.P. representa uma «comunidade evangélica não ligada ao C.O.P.I.C., com um número de fiéis directamente envolvidos nas igrejas na ordem dos 250.000, com cerca de 1.500 locais de culto». Estes números parecem-me inflacionados, uma vez que contabilizo, ligadas à A.E.P. em 1999, apenas 915 congregações, o que corresponderia a cerca de 50 mil fiéis (45.750 mais propriamente). O C.O.P.I.C. em 1999 contava com 62 congregações (3100 fiéis de acordo com a média de Ericson) e o heterogéneo conjunto denominacional aqui definido como *Igrejas e denominações "não ecuménicas"* 1.090 congregações (54.500 fiéis de acordo com a mesma média). Deste modo, este último conjunto é até maior que o representado pela A.E.P.

[199] Gerald Carl Ericson, *Nascidos Para Crescer: O Crescimento da Igreja em Portugal,* Queluz: Núcleo, 1992, p. 28 nota 38.

[200] Na Igreja Adventista do Sétimo Dia, em 1996, existiam 8.004 fiéis para 104 congregações (dados fornecidos pelo Pastor Ernesto Ferreira), o que dá uma média de quase 77 membros por congregação (76,9 mais propriamente). No caso das Testemunhas de Jeová chega-se a uma média de quase 63 membros por congregação (62,8). Se calcularmos o número de fiéis dos três conjuntos denominacionais com uma média de 70 membros por congregação, obtemos os seguintes números: C.O.P.I.C. 4.340, A.E.P. 64.050 e *"não ecuménicos"* 76.300; o total obtido com esta estimativa é de 144.690, um número ainda longe dos 250.000 que a A.E.P. dá como "directamente envolvidos" nas suas congregações.

que pode aceitar-se, mas do total dos três conjuntos denominacionais aqui definidos, se nele incluirmos pessoas que não estão exactamente "envolvidas directamente" nas congregações mas que têm uma ligação mais esporádica e "indirecta" na vida dessas congregações (normalmente por via familiar).

Hoje em dia é cada vez mais difícil a ligação das pessoas a grupos religiosos organizados. Os locais de culto juntam apenas uma minoria e, para a grande parte da população, os grupos religiosos e as Igrejas tendem mais a funcionar como uma referência cultural do que como uma experiência de comunhão religiosa vivida. A implantação dos grupos religiosos e Igrejas através dos locais de culto pode assim ser vista não tanto como tradução numérica do seu peso social mas como um género de "sedimentação" de uma influência difusa de que gozam actualmente. Neste sentido, os mais de dois mil locais de culto que as denominações cristãs em Portugal têm implantadas e abertas podem significar algo mais que os cerca de 1% a 1.5% de fiéis no total da população, a que chegamos pela via dos cálculos e das estimativas estatísticas[201]. Mas também é evidente que a Igreja Católica é vista como uma realidade mais unitária e "tradicional" que a minoria protestante ou qualquer outra minoria religiosa portuguesa. Além disso, o Protestantismo tem uma pluralidade e dispersão internas que dificulta que a grande maioria das pessoas desligadas dos grupos religiosos organizados o percepcione como algo de coerente ou sequer possa formar opinião sobre ele.

Nestas condições, é difícil o Protestantismo tornar-se uma "referência" para quem não tenha sido sujeito a uma proximidade com alguma das suas denominações. A isto junta-se outro problema, conhecido de todos os que aqui estamos: os próprios protestantes têm vindo a perder a sua "consciência protestante", tão visível no princípio do século – apesar das diferenças denominacionais – e hoje tão desvanecida. Aparentemente,

---

[201] Aplicando à população portuguesa recenseada em 1991 (cerca de 9.832.000) as estimativas de fiéis a partir do número de congregações, chegamos a estes resultados: com a estimativa "conservadora" de 103.350 fiéis teríamos cerca de 1.05% da população portuguesa; com a estimativa optimista de 144.690 teríamos cerca de 1.47%. As mesmas estimativas a partir das 51 congregações de 1906 e aplicadas à população recenseada em 1900 dão resultados de 0.04% e 0.06%. É curioso observar que as percentagens de Portugueses que se declararam "protestantes" ou "cristãos" de outro tipo que não católico ou ortodoxo nos Censos da População de 1900 e 1991 não andam muito longe daquelas a que chegamos por estas estimativas a partir do número de congregações: assim, em 1900 temos 0.08% e em 1991 temos 1.38%.

ninguém quer ser "protestante": as denominações congregacionais falam em geral de "evangélicos", a Igreja Lusitana – com alguma lógica doutrinal – diz não poder ser entendida como protestante[202], duvida-se que várias denominações possam ser entendidas como protestantes, desde os Adventistas às Testemunhas de Jeová (embora os primeiros o digam ser e as segundas não). Com alguma graça, um protestante português escrevia recentemente sobre o mal exclusivista que aflige as denominações e que ele apelidava de "denominacionalite"[203]. Em Portugal, a própria incapacidade das organizações federadoras como o C.O.P.I.C. e a A.E.P. representarem, não digo a quase totalidade mas sequer a maioria dos crentes, é sinal desta desagregação interna da minoria protestante. Pessoas como eu chamam a este conjunto de Igrejas e denominações de "Protestantismo" mas isso não é tão razoável para aqueles que estão sempre a apontar o muito que separa estes daqueles, a doutrina X da Y e por aí fora. Ora, eu julgo que o uso do termo "Protestantismo" não é só uma questão de comodidade para historiadores e outros estudiosos do assunto.

Se fizermos um esforço para nos colocarmos de fora e olharmos para o significado do Protestantismo na experiência histórica cristã, veremos que o Protestantismo não pode ser historicamente outra coisa que uma atitude e não uma proposta teológica particular. O seu questionamento das mediações, tanto na relação do crente com o mistério de Jesus quanto na relação do crente com os textos bíblicos, foi a atitude com que a ruptura do século XVI se transformou em algo de diferente, por exemplo, de polémicas teológicas antigas e não menos radicais como a do Arianismo. Essa atitude protestante deu e dará evidentemente lugar a muitas propostas teológicas mais ou menos cheias de si mesmas. Mas tem-se visto também ao longo da História que a atitude original foi permitindo sempre que essas propostas fossem, dentro do campo protestante, relativizadas, contestadas e originassem outras propostas. Olhando de uma forma estática para o universo de redes, grupos e Igrejas assim originados pode ter-se a impressão de um amontoado desconexo de gente que se diz cristã mas discorda sobre todo

---

[202] O que não deixa de ser uma contradição com o que pensavam e diziam os seus fundadores no século XIX e ainda, já bem entrado o século XX, o próprio Rev. Eduardo Moreira. Sobre esta questão, ver *supra* o capítulo 9 deste livro.

[203] Samuel Pinheiro, «"Denominacionalite": a doença evangélica», *A Outra Face* n.º 5 (Janeiro-Março 1996), pp. 20-21.

o resto. É a crítica um tanto injusta e pouco inocente que em Portugal fizeram ao Protestantismo mesmo católicos inquietos como Alexandre Herculano. Mas nessa diversidade e heterogeneidade protestante, o veio comum é a tal atitude original de questionamento das mediações. O Protestantismo pode gerar lideranças carismáticas, pode gerar espírito sectário mas, como observou David Hume, seria grande erro não perceber que, não só pode gerar também outras coisas, como o que está por detrás desses fenómenos é algo de muito diferente das soluções teológicas com sêde de permanência e integração colectiva como as de católicos ortodoxos e romanos[204]. Para o historiador, protestante ou não, o Protestantismo é um objecto de estudo coerente se for entendido como um campo de vivência histórica do Cristianismo que se estruturou e vai estruturando a partir dessa atitude original de questionamento de mediações. Neste sentido, no meu modesto entendimento, experiências como a das Testemunhas de Jeová que colocam novamente o problema de um Cristianismo fora da solução teológica trinitária, da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias que coloca o problema de uma Revelação que não está terminada ou não terminou como se crê, ou dos Neopentecostais que usam a mudividência das gnoses mágico-vulgares para aí introduzirem Cristo, são experiências possibilitadas pela abertura de um campo de vivência histórica do Cristianismo directamente originada pela ruptura do século XVI[205]. A própria cultura ecuménica, para já não falar de uma teologia da tolerância como a de Locke, só emergiu na sequência da experiência protestante, não tanto porque fosse um sucedâneo das doutrinas oficiais de luteranos, calvi-

---

[204] David Hume, «Of Superstition and Enthusiasm» in *David Hume: Selected Essays,* Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 1993, pp. 38-43; Hume distingue entre a *superstição* da religião institucional, hierárquica e ritual e o *entusiasmo* sobretudo observável entre os não-conformistas: «[...] superstition is favourable to priestly power, and enthusiasm not less, or rather more contrary to it, than sound reason and philosophy. [...] religions which partake of enthusiasm, are, on their first rise, more furious and violent than those which partake of superstition; but in a little time become more gentle and moderate. [...] superstition is an enemy to civil liberty, and enthusiasm a friend to it.». Esta intuição de Hume não deixa de explicar que uma espiritualidade radicalmente individualista como a de Kierkegaard em *Temor e Tremor* (que vai muito além de tudo o que disse ou poderia dizer um S. João da Cruz) só pudesse também eclodir num meio protestante como o do filósofo dinamarquês.

[205] Traçar fronteiras dentro deste universo plural entre o que é e não é protestante implica levantar problemas muito complicados: negar às Testemunhas de Jeová ou aos "Mórmones" a pertença ao universo protestante – independentemente do que os próprios digam – é o mesmo que defender, para o século XVI, que os Anabaptistas não eram protestantes. É legítimo mas inutiliza o próprio termo "protestante": porquê então dar a luteranos e calvinistas, com as suas diferenças teológicas, essa denominação comum?

nistas, anglicanos e não-conformistas mas porque essa mesma diversidade de vivência do Cristianismo se impôs à reflexão dos próprios protestantes[206].

À pergunta se o Protestantismo é um objecto de estudo coerente, eu dou ou tendo a dar uma resposta afirmativa. Outra coisa são as nossas opções teológicas ou as nossas expectativas, mais ou menos utópicas, mais ou menos institucionais, sobre a unidade das Igrejas e denominações cristãs[207]. Se os protestantes portugueses do início do século podiam ainda, apesar de pertencerem a diferentes denominações, entender-se como parte de uma só minoria, tal como Eduardo Moreira em meados do século – embora já então tivesse de excluir alguns grupos da sua construção da memória protestante –, isso devia-se ao facto de pertencerem aos mesmos meios sociais e geográficos e a um emaranhado de contactos pessoais ainda muito restrito. A multiplicação dos esforços missionários e das denominações criou descontinuidades e, como vimos, diferentes sensibilidades e diferentes redes de socialização; e essa evolução, esse crescimento, inviabilizou uma forte comunhão de identidade.

A historiografia mais recente mostra claramente esta compartimentação do Protestantismo português, neste caso como objecto de estudo histórico. Os poucos trabalhos de investigação realizados no âmbito universitário são, sintomaticamente, de cariz denominacional[208] ou biográfico[209]. O seu

---

[206] Essa diversidade protestante é uma autêntica pluralidade, diferente da diversidade condicionada que se pode encontrar no Catolicismo Romano. O universo protestante é, historicamente, uma forma de vivência do Cristianismo sem unidade institucional ou de «cissiparidade prática» na feliz expressão do Rev. Eduardo Moreira; os caminhos divergentes, nos seus riscos e possibilidades, têm sido o contributo e a cultura prática de convivência e crescimento que o Protestantismo trouxe ao Cristianismo. Por isto mesmo, a rejeição do ecumenismo por muitos protestantes não é senão uma atitude muito... protestante. A questão da liberdade, tal como ela é colocada no próprio Evangelho em Mc. 9:38-41 e Lc.9:49-50, só obteve concretização cabal em termos de vivência histórica com a experiência protestante e com o que está pressuposto na sua atitude original.

[207] Como mostra T. S. Eliot (*Notes Towards the Definition of Culture*, cap. 4), não é preciso ser-se muito *low church* ou não-conformista para duvidar, enquanto cristão, quer da operacionalidade quer da conveniência desses projectos de unidade.

[208] Cf. na Bibliografia os trabalhos de J. M. Mendes Moreira, Maria Zita Ferreira da Costa e Joana Pina Cabral.

[209] Casos dos trabalhos de Fernando Peixoto e Narciso Ferreira de Oliveira; em Março de 2000 foi defendido na Faculdade de Letras do Porto um estudo sobre o Rev. Eduardo Moreira (Maria Albertina Nunes Vieira, *Eduardo Moreira: Um Construtor da Diferença,* Porto: F.L.U.P., 1999).

contributo é indiscutivelmente grande para o conhecimento de aspectos e personalidades relevantes mas a sua excessiva concentração na história específica da Igreja Lusitana Episcopal e dos Metodistas não é menos obvia. Há uma clara dificuldade de ampliar o objecto de estudo a outras denominações que não as *Igrejas "sinodais"*. A minha convicção é que o estudo do particular – ou do particularíssimo – só pode ser realmente relevante e pertinente se de algum modo o transformamos num *case study* de uma proposta explicativa de uma realidade mais ampla. E é aqui que essa entidade chamada "Protestantismo" pode ter um papel importante a jogar: o de ajudar a delimitar um campo de estudo mais consistente que o do "paroquialismo" denominacional.

Nesse caso, o nosso ponto de partida tem de ser o de um genuíno interesse pelo que tem sido a vivência histórica do Cristianismo. Uma vivência que se tornou um hábito ou uma tradição para uns, que foi uma opção individual e de ruptura para outros. O Protestantismo no seu todo plural foi desde o século XIX em Portugal uma experiência de diferenciação relativamente à forma dominante de ser cristão, a do Catolicismo Romano. Para lá das especificidades das várias denominações, esta característica une-as a todas: foram experiências de diferenciação vivencial em nome de Jesus Cristo. E experiências que passaram por recusar a identidade eclesial católica romana porque, acima da disciplina institucional, colocavam o seu entendimento particular do que é ser cristão (e assim eram expressão renovada da atitude original da Reforma de questionamente das mediações). Estas expressões de diferenciação estão hoje já implantadas e vivem a sua fase de institucionalização, há mais ou menos tempo, conforme os casos. Criaram, no entanto, um campo novo dentro do Cristianismo historicamente vivido em Portugal.

Esse campo, o campo "protestante", é um campo de diferenciação doutrinal e organizativa, que o distingue da continuidade e unidade doutrinal e organizativa do Catolicismo Romano[210] e da realidade das outras expressões religiosas não cristãs. Essa distinção, comum a todas as denominações que fazem a sua pluralidade interna, é o que lhe dá consistência como objecto de estudo.

---

[210] E também dos católicos ortodoxos, que têm uma eclesiologia próxima da dos católicos romanos.

# CAPÍTULO 12
## Protestantismo e lusofonia [211]

### I. O Protestantismo enquanto realidade histórica "marginal" nas sociedades lusófonas

A revista *Lusotopie*, editada por um grupo de investigadores de língua francesa sobre temas lusófonos, em colaboração com outras instituições (Centro de Estudos Norte de Portugal-Aquitânia, criado pelas universidades do Porto e Bordéus; o seminário Minorias Religiosas do mestrado de História da Faculdade de Letras do Porto; o Centro de Sociologia das Religiões da Universidade de Ciências Humanas e Sociais de Estrasburgo; e o Seminário Evangélico de Teologia de Lisboa), organizou no Instituto Franco-Português de Lisboa, de 12 a 14 de Dezembro de 1997, um interessantíssimo colóquio sobre a problemática do Protestantismo e da diversidade religiosa nos espaços lusófonos.

Os Prof. Doutores François Guichard (C.N.R.S., Bordéus), Jean-Pierre Bastian (U.S.H.S., Estrasburgo) e Christine Messiant (E.H.E.S.S., Paris), foram os organizadores directos destas jornadas de estudos, que reuniram mais de três dezenas de investigadores (franceses, portugueses, brasileiros, angolanos, moçambicanos, suíços, canadianos) de áreas como a História, a Sociologia, a Geografia e a Antropologia. Tratou-se de um colóquio bilingue (Português e Francês) em termos de comunicações e debates, extremamente enriquecido pela perspectiva pluridisciplinar que conseguiu gerar e pela diversidade de origem dos conferencistas e das respectivas temáticas de investigação.

O colóquio pretendia fazer o ponto sobre uma realidade à qual, em geral, tem sido dada pouca importância: a diversidade religiosa (sobretudo no campo

---

[211] Crónica do colóquio *Protestantismos na Lusofonia,* publicada em *Lusitania Sacra,* 2.ª série, tomo XI (1999), pp. 411-418. O conjunto das comunicações apresentadas no colóquio foi publicado no volume de 1998 da revista *Lusotopie (Protestantismes en Lusophonie,* 640 p., Paris: Éditions Karthala).

cristão) nas partes do mundo que falam Português e que foram influenciadas por uma cultura (portuguesa) tão marcada, até à contemporaneidade, por uma longa unicidade católica romana. A novidade proposta pelo colóquio era o estudo simultâneo dos espaços português, brasileiro e luso-africano, considerando a relevância das *margens* para o melhor conhecimento das *situações majoritárias*, inclusivamente da pluralidade que hoje perpassa a própria maioria católica nesses espaços.

A partir daqui, pretendia-se abordar o processo de passagem do monopólio à tolerância da diversidade, a estruturação do campo religioso nas suas diferenciações e capilaridades, e os efeitos sociais e políticos da pluralidade religiosa. A utilização do conceito de *margem* ou *margens* para o estudo das minorias foi rapidamente sentido como insuficiente por quase todos os participantes, já que se articula dificilmente com a ideia de *diversidade* ou *pluralidade*, pressupondo a hegemonia de uma determinada expressão religiosa, o que muitas vezes é mais aparente que real – muito haveria a dizer, neste e noutros colóquios, sobre a diversidade de expressão do religioso só no universo católico contemporâneo.

Isto mesmo foi focado por Roland J. Campiche (Institut d'Éthique Sociale, Lausana), o primeiro conferencista, que chamou atenção para a modificação do estatuto das minorias (e, portanto, das *margens*) sob o efeito do parcelamento do campo religioso na modernidade tardia, da individualização da expressão religiosa e da dissolução das soluções monopolistas.

Anselmo Borges (Universidade de Coimbra), a este propósito, introduziu uma reflexão sobre o conceito de *seita* para concluir da dificuldade da terminologia sociológica (desde Weber e Troeltsch) captar a complexidade de fenómenos que geram, mantêm e dissolvem ou cindem os grupos religiosos – assim, se o termo *seita* pretender referir-se a grupos originados dessa mobilidade da estruturação do religioso, o seu sentido pejorativo não pode ter lugar na linguagem científica.

Na mesma linha de problematização conceptual, Jean-Pierre Bastian abordou as dificuldades colocadas pela categoria *protestante* nos espaços lusófonos, onde a hegemonia recente do Pentecostalismo submergiu as

Igrejas protestantes clássicas, enquanto Christine Messiant questionou a viabilidade, como objecto de estudo, de um *campo religioso lusófono* (estruturado histórica e geograficamente a partir do traço de união da hegemonia católica portuguesa). As restantes comunicações foram importantes para aprofundar estas questões e esboçar tentativas de respostas; a estas últimas, fechando o círculo, regressar-se-á no final desta crónica.

## 2. Portugal: um olhar ainda muito focado nas "igrejas históricas" e na motivação da temática da "intolerância"

No caso de Portugal, vários conferencistas notaram que a diferenciação religiosa e o crescimento das *margens* foi aqui menor que nos espaços brasileiro e da África lusófona – nestes dois últimos casos, as minorias protestantes foram sempre mais significativas na época contemporânea, nomeadamente na segunda metade do século XX. Infelizmente houve poucas oportunidades de explorar as razões desta diferença, o que parece relacionar-se com o estado dos estudos sobre a diferenciação religiosa em Portugal.

A comunicação de Fernando Peixoto (Seminário Minorias Religiosas, Universidade do Porto), relativa precisamente a este assunto, sublinhou o atraso desses estudos, a grande maioria dos quais é constituída por pequenos trabalhos monográficos de autores denominacionais. Como excepções destacou o Seminário de Minorias Religiosas, orientado no Porto pelo Prof. Doutor João Marques e alguns trabalhos relevantes aí apresentados, além, por exemplo, do Pastor Manuel Pedro Cardoso (autor de uma primeira tentativa de síntese em 1985). Mas a própria apreciação de F. Peixoto esteve demasiado circunscrita à realidade do século XIX e princípio do século XX e ao sector das Igrejas sinodais, hoje francamente minoritário no panorama protestante português – não pode deixar de ser notada a omissão da sólida investigação histórica do Pastor Herlânder Felizardo relativamente a um dos maiores grupos denominacionais (os Baptistas) ou de contributos decisivos como os dos Pastores Ernesto Ferreira e António Costa Barata para o conhecimento de dois outros relevantíssimos grupos (Adventistas do Sétimo Dia e Assembleias de Deus, respectivamente). O atraso dos estudos pode, pois, dever-se menos à falta de dados recolhidos e trabalhados e mais à ausência de perspectivas de análise pertinentes e capazes de avançar para

problemáticas gerais. Assim, a focalização na questão da intolerância e do patrocínio estatal da hegemonia católica romana nas explicações do carácter ultra-minoritário das *margens* pode estar a revelar-se esgotado e insuficiente; ela não explica o desinteresse pelos fenómenos religiosos minoritários nas elites que, na época contemporânea em Portugal, romperam com a cultura clerical dominante; não explica que o insucesso do Protestantismo "histórico" se tenha mantido quando, nas últimas décadas, outras correntes protestantes (nomeadamente pentecostais) provaram que um rápido crescimento das minorias religiosas era possível em Portugal – deste modo, pode ser necessário deslocar a análise para o *conteúdo* das propostas religiosas e a sua maior ou menor *adequação* ao meio religioso e cultural português dos dois últimos séculos, para já não falar da sua necessária interacção com a complexidade da estruturação política e económica da sociedade portuguesa nesse longo período (evitando as dicotomias redutoras que escondem muitas vezes, por exemplo na cultura política portuguesa, uma propensão muito mais geral do que se imagina para soluções de *uniformidade*).

Os restantes conferencistas sobre a realidade das minorias cristãs em Portugal ou apresentaram reflexões pessoais sobre a situação mais recente (caso do Pastor Manuel Pedro Cardoso) ou temas bastante parcelares: casos do Prof. Doutor João Marques (sobre a polémica entre autores católicos e protestantes no Porto em 1878-79), do Prof. Doutor Luís A. de Oliveira Ramos (relação entre religião e política entre 1820 e 1910) e António Manuel S. P. Silva (relações da minoria episcopaliana com a política).

François Guichard, com a sua original perspectiva de análise geográfica, foi quem mais se aproximou de uma visão de conjunto – este conferencista sublinhou a dependência dos circuitos missionários protestantes nos espaços lusófonos de circuitos de comunicação atlânticos (Madeira, Brasil, Lisboa, Porto...) que os mantiveram sempre ligados ao exterior apesar da capacidade de enraizamento.

A partir de uma aproximação estatística ao tema das minorias religiosas, Helena Vilaça (Universidade do Porto) explorou e interpretou os dados dos Recenseamentos da População e de algumas fontes internas às organizações religiosas, tentando esboçar um quadro numérico-espacial

dos fenómenos religiosos minoritários; pôde assim confirmar a tendência, já observada nalguns estudos publicados, para a ocorrência desses fenómenos sobretudo em áreas mais densamente povoadas, economicamente mais dinâmicas e culturalmente mais diversificadas da faixa litoral do País (lembre-se que, já em meados do século XIX, as primeiras congregações protestantes apareceram precisamente em Lisboa e na foz do Douro – essas áreas foram as que conheceram, até ao presente, maior crescimento numérico e diversificação denominacional).

## 3. Brasil: o eclipse do Protestantismo "histórico" perante o (neo)pentecostalismo

Nas comunicações relativas ao amplo espaço brasileiro, a temática do pentecostalismo foi claramente dominante, interessando à generalidade dos conferencistas sobretudo questões ligadas ao fenómeno do chamado neopentecostalismo (que inclui o caso muito comentado da Igreja Universal do Reino de Deus, I.U.R.D.).

Ariel Colonomos (Instituto de Estudos Políticos de Paris) começou por destacar a autonomia do Protestantismo "evangélico" (nomeadamente pentecostal) brasileiro das redes evangélicas de cooperação na América Latina; de facto, estando alguns movimentos evangélicos brasileiros muitas vezes a penetrar no terreno religioso dos países hispânicos, a sua estratégia de não-alinhamento com as Igrejas e movimentos locais é compreensível, tal como a cautelosa neutralidade política que aí mantêm (contrastando com a politização no Brasil).

Esta politização foi analisada por Stéphane Monclaire (Departamento de Ciência Política, Universidade de Paris I), que concluiu, a partir do estudo da chamada "bancada evangélica" no Congresso brasileiro, estar-se perante um fenómeno ideologicamente heterogéneo e sem capacidade de grande mobilização. Da análise do posicionamento político das Igrejas e movimentos protestantes brasileiros perante a política (nos períodos da ditadura militar de 1964-1985 e do advento do regime democrático), feita por Paul Freston (Universidade Federal de São Carlos, R. J.), pôde-se concluir precisamente que grande parte do Protestantismo brasileiro teve ou tem tendências ambivalentes neste campo.

A partir de dados estatísticos de 1970 a 1997, Philippe Waniez e Violette Brustlein (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Rio de Janeiro/ C.N.R.S., Paris) traçaram a cartografia das pertenças religiosas no Brasil, destacando a perda de terreno da Igreja Católica Romana, o crescimento generalizado dos grupos pentecostais e a diversidade de implantação das várias correntes: forte presença católica romana no interior da região do Nordeste, permanência dos "bastiões" evangélicos tradicionais (Espírito Santo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) e a emergência de movimentos pentecostais nas regiões de "fronteira agrícola" (Rondónia, Mato Grosso e Pará) e nas grandes aglomerações urbanas do litoral. A questão do crescimento dos grupos pentecostais e neopentecostais no Brasil foi introduzida por Leonildo Silveira Campos (Universidade Metodista de São Paulo) a partir do caso concreto da I.U.R.D., também abordado por Clara C. J. Mafra (Instituto de Estudos da Religião, Universidade Federal do Rio de Janeiro); ambos os conferencistas sublinharam como características desta denominação a "teologia da prosperidade" como atitude perante o problema da pobreza e as "curas divinas" como resposta à experiência do sofrimento.

A oposição despertada pela I.U.R.D., em Portugal e no Brasil, foi também analisada em termos da sua utilização, pelos pastores, para justificação do seu proselitismo "agressivo". Não podendo reduzir-se de modo nenhum a este caso, o pentecostalismo foi abordado de outras perspectivas extremamente interessantes, como a da sua relação com a educação e a ascensão social por Marion Aubrée (antropóloga da E.H.E.S.S., Paris) e Véronique Boyer-Araújo (C.N.R.S./Museu Goldi, Belém) no espaço concreto da Amazónia – Orivaldo P. Lopes Júnior (Universidade de Natal) analisou o caso peculiar do Nordeste, onde a presença pentecostal recuou nas últimas décadas não só devido à emigração para os grandes centros urbanos mas também por mudanças sociais ocorridas que modificaram o sistema simbólico e as expectativas religiosas da população.

André Corten (Departamento de Ciência Política, Universidade do Quebeque, Montreal) desenvolveu uma brilhante comparação entre o falhanço da *teologia da libertação* e o sucesso do pentecostalismo na construção de laços sociais (e de crescimento de grupos); assim, a "democracia de base" e a "consciencialização" (para o combate político aos *pecados sociais* que motivariam o sofrimento), proposto pelas Comunidades Eclesiásticas de

Base, acabariam reproduzindo uma mundividência e um discurso marcados por uma cultura letrada que, na prática, impediam a igualdade de discurso e protagonismo dentro do grupo – pelo contrário, nos grupos pentecostais, o relacionamento dos crentes através da linguagem dos carismas (que dispensa o discurso elaborado sobre a realidade e onde todos podem participar ao mesmo nível), bem como a atitude triunfante perante a pobreza e o sofrimento, teriam um efeito de *consolação* muito mais eficiente na construção de laços de solidariedade. Esta perspectiva de análise merece toda a atenção se se tiver em conta que, com os cuidados devidos, ela pode revelar-se um ponto de partida pertinente para a tentativa de explicação do crescimento do pentecostalismo *em geral*: e isto tanto em face do Catolicismo Romano (tão marcado pela docência do clero ou, entre o laicado, pelas diferenças sociais e graus de instrução) como das correntes protestantes "clássicas" (onde a recompensa do domínio de uma cultura bíblica letrada originaria a mesma desigualdade prática nos grupos).

Foi ainda lida uma comunicação de António Gouvêa Mendonça (Instituto Metodista de Ensino Superior, São Paulo) sobre a estrutura actual das correntes protestantes brasileiras, "desordenada" pelo crescimento das correntes pentecostais.

## 4. O mosaico africano lusófono e a importância do Protestantismo na construção de sociedades independentes (Angola e Moçambique)

O grupo de investigadores que apresentaram comunicações sobre a África lusófona fizeram incidi-las sobre a importância das missões protestantes na transformação cultural e na introdução de novas formas de articulação e de liderança nessas sociedades. Os casos de Angola e Moçambique foram obviamente os que maior atenção receberam, enquanto Cabo Verde esteve inteiramente ausente.

David Birmingham (Universidade de Kent, Canterbury) apresentou uma comunicação sobre o caso da Mission Philafricaine de Heli Chatelain em Angola na viragem para o século XX, mostrando de que forma os circuitos comerciais foram muitas vezes as vias da evangelização protestante e de

que modo a luta contra uma escravatura oficialmente inexistente dificultou as relações com as autoridades coloniais portuguesas.

As tentativas de visões de conjunto foram apresentadas, sobre Angola, por Didier Péclard (Basler Afrika Bibliographen, Bâle) e, sobre Moçambique, por Michel Cahen (C.E.A.N./C.N.R.S., Bordéus). O primeiro conferencista historiou a presença protestante em Angola, chamando atenção para o conteúdo utópico de grande parte do esforço missionário, que via na África a possibilidade de constituição de sociedades cristãs imunes aos “males” do Ocidente industrial e secular, pelo que escolheu muitas vezes as regiões rurais, sobretudo o Planalto central (embora existissem excepções relevantes como a missão metodista em Luanda); a tese de Péclard, num esforço já de compreensão do complexo social angolano contemporâneo, foi no sentido de ver nas missões protestantes um reforço do fosso entre as cidades (centros da presença portuguesa e da *mestiçagem*) e as regiões rurais, onde surge o nacionalismo angolano, o qual, sugeriu o conferencista, talvez possa ser visto como uma reacção à sociedade urbana colonial mas também à elite mestiça de Luanda – ora, esta fractura, mais que as fracturas tribais, explicaria a rivalidade entre os diferentes movimentos de libertação e a guerra civil após a independência (o M.P.L.A. assentando o seu regime nos espaços do antigo regime colonial e a U.N.I.T.A. nos espaços rurais que continuariam a resistir-lhes).

O posicionamento pró-M.P.L.A. dos metodistas em face da guerra civil, analisado por Benedict Schubert (Faculdade de Teologia, Universidade de Bâle), poder-se-ia explicar pela sua implantação geográfica, o que também explicaria os caminhos divergentes tomados pelos vários grupos protestantes nesse contexto. Péclard referiu-se ainda à atitude das missões católicas romanas no período colonial, considerando-a complexa, não se podendo vê-las como meros suportes do poder colonial português.

Maria da Conceição Neto (Universidade Agostinho Neto, Luanda) deu importantes contribuições neste plano, fazendo uma comparação entre as várias missões (católicas, protestantes e adventistas, como as dividiu), e pondo em relevo diferenças significativas: assim, as missões protestantes (incluindo adventistas) introduziam uma maior ruptura nas hierarquias tradicionais das sociedades tribais e investiam mais na alfabetização e num

ensino que superava a mera doutrinação religiosa, preparando grupos que mais facilmente se autonomizavam e que tiveram importância nas cidades quando, a partir da década de 60, o Protestantismo se urbanizou (devido a migrações internas).

O caso de Moçambique tem muitas semelhanças com o angolano na forma como a presença protestante esteve ligada à emergência do nacionalismo e à reestruturação do complexo social. Patrick Harries (Universidade da Cidade do Cabo) historiou as origens do Protestantismo em Moçambique, a partir da “Missão Suíça” do Transvaal que rapidamente perdeu o controlo das igrejas nativas, reforçadas pelo regresso dos emigrantes idos para as minas sul-africanas (muitos dos quais vinham já evangelizados); a “Missão” tentou resistir e constituir-se em igreja tribal tsonga, o que a pôs em rota de colisão com os esforços assimilacionistas da administração colonial.

Jan van Butselaar (Conselho Missionário Neerlandês, Amsterdão) abordou, a propósito, os aspectos da evangelização por estes missionários, defendendo que a sua dogmática muito europeia (pietista e individualista) era filtrada por intérpretes indígenas com quem dividiam funções no trabalho evangelizador. Severino Dias Ngoenha (Universidade Eduardo Mondlane, Maputo/Departamento Missionário de Lausana), numa exposição brilhante e de grande vivacidade, explorou as relações da “Missão Suíça” com o nacionalismo moçambicano da FRELIMO de Eduardo Mondlane (ligado à missão); partindo da tentativa da missão de se tornar numa base do nacionalismo étnico tsonga, o conferencista viu em Mondlane o intérprete e o instrumento da sua transfiguração em nacionalismo “moçambicano”.

Michel Cahen, reconhecendo a estreita ligação da Igreja Católica Romana à construção do aparelho de Estado colonial, recusou que tal relação tenha sido simples e linear; de facto, essa parceria resultante da fraqueza e do interesse mútuo não excluiu a tolerância das missões congregacionalistas norte-americanas em Manica e Sofala nas décadas de trinta e quarenta, até porque estas estavam em processo de *africanização* e autonomização face à hierarquia branca – este fenómeno foi analisado em particular por Joel M. das Neves Tembe (Universidade de Londres). O fim dos privilégios das companhias majestáticas (1929 e 1942), permitindo a unificação admi-

nistrativa do território, e o Acto Colonial de 1930 e o Acordo Missionário de 1940 dão entretanto lugar a um período de maior controlo das actividades protestantes, nas quais se acentua a dissidência e a multiplicação das chamadas *seitas gentílicas* resultantes da autonomização e africanização do Protestantismo – este fenómeno é visto pelas autoridades com menos desconfiança que as missões lideradas por outros brancos mas, a partir da década de cinquenta, é já claro que elas alimentam uma consciência "nativista" (e anti-portuguesa) nas populações africanas, possibilitando também a resistência aos esforços assimilacionistas tardios da administração colonial a partir de 1961 (supressão do Estatuto do Indigenato). Isso conduz a tentativas de parceria, por exemplo com os Anglicanos, de forte presença no Niassa, ao acolhimento de missionários Testemunhas de Jeová e ao favorecimento do Islamismo. O conflito com a chamada "Missão Suíça" (mais tarde Igreja Presbiteriana de Moçambique) foi o exemplo mais ruidoso do falhanço da tentativa de integração de toda esta diversidade emergente na sociedade colonial.

Teresa Cruz e Silva (Universidade Eduardo Mondlane, Maputo) realçou o papel da "Missão Suíça" na introdução de um sistema educacional e no desenvolvimento da consciência étnica tsonga, a partir da qual emergiu o nacionalismo moçambicano; Éric Morier-Genoud (New York State University, Binghamton) e Luís Benjamim Serapião (Universidade de Howard, Washington D.C.) detiveram-se nas relações entre o Protestantismo e a política em Moçambique, antes e depois da independência e da guerra civil.

Victor Agadjanian (Arizona State University), por seu lado, apresentou o interessante caso do pentecostalismo moçambicano das igrejas *Zione* (com origem nos emigrantes na África do Sul na década de 70), que está actualmente em pleno desenvolvimento; implantadas nas zonas urbanas e praticando as "curas divinas", apresentam-se como alternativas viáveis aos serviços desacreditados dos curandeiros mas também a um sector moderno de saúde ineficaz e elitista – simultaneamente, o pentecostalismo *Zione* tem alterado o estatuto social das mulheres, dando-lhes maior protagonismo, e possibilitado o ajustamento cultural e integração social dos migrantes rurais num espaço urbano, pela sua oposição veemente à feitiçaria e outras crenças tradicionais sem perderem o seu carácter africano.

A presença protestante em São Tomé e Príncipe, enquanto realidade social e política marginal, foi analisada por Augusto Nascimento (Instituto de Investigação Científica e Tropical, Lisboa); este realçou as formas de sujeição dos serviçais nas roças, que funcionou como um obstáculo tanto à missionação católica quanto à protestante (originada em serviçais vindos de Angola ou do Golfo e em geral repatriados), sendo que sobre esta última pesavam as desconfianças relativas à "desnacionalização" de que supostamente seria portadora.

O caso da Guiné-Bissau, onde a presença protestante foi e é também diminuta, mereceu a atenção de Eduardo Costa Dias (Centro de Estudos Africanos, I.S.C.T.E.) e de Fernando Leonardo M. Cardoso (I.N.E.P., Bissau); ambos os conferencistas referiram que as dificuldades do Protestantismo se deveram não só à presença católica romana anterior num território pequeno mas sobretudo ao Islão, que tem representado uma barreira intransponível para os missionários cristãos – quanto a isto, E. Costa Dias defendeu a tese de que o Islão enraizadamente africano (não-árabe) de fulas e mandingas tem sabido explorar as dificuldades de adaptação local das missões cristãs, patente no seu insucesso na formação de missionários indígenas (o aparecimento do neopentecostalismo nas zonas urbanas como Bissau, através da I.U.R.D. e da Igreja Maná, estará, assim, a fazer-se dentro do campo cristão, presumivelmente católico romano).

## 5. Duas problemáticas em aberto: afinidades entre os protestantismos lusófonos e (in)definição de um campo religioso lusófono

As dúvidas expressas no início do colóquio por alguns conferencistas quanto à noção de *margem* ou ao *Protestantismo* e ao *campo religioso lusófono* como objectos de estudo viáveis, não obteve respostas cabais. A *margem*, podendo incluir os fenómenos que não têm uma intervenção directa e determinante num dado processo histórico, teria de ser considerada diferentemente em cada uma das regiões do *campo religioso lusófono*.

Em Portugal, embora geograficamente localizado no eixo central da sociedade, o Protestantismo poderá ser considerado *marginal*; porém, nos com-

plexos sociais africanos de Moçambique e Angola (onde o Protestantismo chega, em várias zonas, a ser numericamente muito representativo), a sua presença parece estar indubitavelmente ligada, de modo directo, às mais decisivas transformações ocorridas nesses territórios neste século.

No Brasil, um crescimento que o aproxima actualmente de cerca de uma quinta parte de uma enorme população, juntamente com um inegável vigor missionário até à capacidade de organização política, torna o Protestantismo uma realidade cada vez mais *central* nessa sociedade.

A unidade deste *Protestantismo* como objecto de estudo, por seu lado, pode perder de facto consistência se o declínio das correntes "clássicas" não for secundado pela evolução de boa parte das correntes mais recentes para formas de compromisso e acomodação cultural que geralmente ocorrem a partir da segunda e terceira gerações dos grupos religiosos – bem como de diferenciações internas que alimentam cisões em torno dos binómios tensão *vs.* acomodação, carismas *vs.* sacramentalização e horizontalidade *vs.* hierarquização; neste sentido, se for preservada uma concepção dinâmica deste objecto de estudo, ver-se-á certamente que se está na presença não de um campo fracturado mas de constante mobilidade e ajustamento dos indivíduos e dos grupos.

Finalmente, quanto à consistência do designado *campo religioso lusófono*, há que ter plena consciência das inegáveis autonomias de processos sócio-históricos (o Brasil é um "mundo" à parte da lusofonia europeia e africana, que ainda mantêm vasos de comunicação relevantes), embora determinados traços culturais que interagem fortemente com a vivência religiosa possam permitir, pelo menos, proveitosos estudos comparativos.

O pentecostalismo e o neopentecostalismo surgem como realidades comuns a todos os espaços da lusofonia, nos quais é geral o seu sucesso enquanto proposta religiosa; este facto, juntamente com características similares que se podem observar na sua relação de concorrência com os cultos de raiz africana, o Catolicismo Romano e as correntes protestantes clássicas, convida à observação e análise desse campo plural como objecto de estudo consistente.

# ÍNDICE REMISSIVO

A



B

## C

## D

## E



## F



## G



## H

## I



## J



## K

N



O



P

T



U

# SÓ A DEUS GLÓRIA

ISBN 978-989-20-6785-8

9 789892 067858